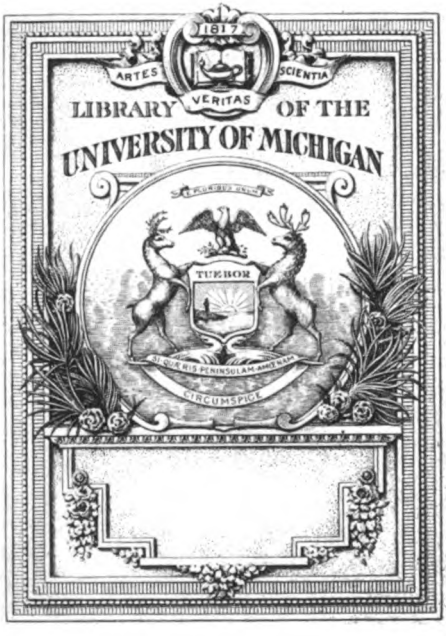
A 541440


1817
ARTES
SCIENTIA
VERITAS
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
TUEBOR
CIRCUMSPICE

B
4
.T4

Theologiſche
Studien und Kritiken.

Eine Zeitſchrift
für
das geſamte Gebiet der Theologie,

begründet von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit

und in Verbindung mit

D. C. H. Cornill, D. E. von Dobſchütz und D. P. Kleinert

herausgegeben

von

D. F. Kattenbuſch und D. F. Loofs.

Sechsundachtzigſter Jahrgang.

1913.

Gotha 1913.
Friedrich Andreas Perthes A.-G.

Compl. Lits.
Berlin Coll. Lit
6-18-30
22090

Inhalt des Jahrganges 1913.

Erstes Heft.

Abhandlungen.

Seite

1. Kleinert, Vorausschattungen der neutestamentlichen Lehre von der Liebe 1
2. Loofs, Lessings Stellung zum Christentum 31
3. Titius, Albrecht Ritschl und die Gegenwart 64

Gedanken und Bemerkungen.

1. Caspari, Die Namen und Namenbestandteile von Qirjat-Je'arim 93
2. Spitta, Zum Eingang des Hebräerbriefs 106
3. Spitta, Zu Röm. 15, 4. 7. 8 109
4. Böhlig, Der Rat des Gamaliel in Apg. 5, 38—39 112
5. Kawerau, Analecta Lutherana 120
6. Schian, Ein russisch-orthodoxer Kinderkatechismus aus der Zeit Peters des Großen 140

Rezensionen.

1. Loesche, Von der Duldung zur Gleichberechtigung. Archivalische Beiträge zur Geschichte des Protestantismus in Österreich 1781—1861; rez. von G. H. Voigt 153

Miszellen.

1. Ritschl, Zu Melanchthons Thesen von 1519 163

Zweites Heft.

Abhandlungen.

1. H. Boehmer, Das germanische Christentum 165

Gedanken und Bemerkungen.

1. Köhler, Die Genealogie Jesu im Lukasevangelium 281
2. F. Dibelius, Der Spruch vom gezwungenen Himmelreich . . . 285
3. Flemming, Fünf Lutherbriefe 288
4. Bietor, Das Verhältnis von Religion und Kultur in der protestantischen Ethik 300

Rezensionen.

1. Kittel, Geschichte des Volkes Israel; rez. von J. Herrmann . 316

Miszellen.

Seite

1. Programm der Haager Gesellschaft zur Verteidigung der christlichen Religion 328

Drittes Heft.

Abhandlungen.

1. Bolz, Entstehung und Entwicklung der nachexilischen Gemeinde . . 329
2. Weiß, Der Gebrauch des Artikels bei den Eigennamen 349
3. Schmidt, Über angeblich Lutherische Evangelienſummarien . . . 389
4. E. W. Mayer, Über den Pantheismus und die Erkennbarkeit Gottes 428

Gedanken und Bemerkungen.

1. Köhler, Textkritische Bemerkungen zu der Perikope vom Sorgen im Lukasevangelium 452
2. Barge, Die Entstehungszeit der Wittenberger Beutelordnung . . 461
3. Ritschl, Das Gewißheitsproblem in der Geschichte der Theologie . 466

Viertes Heft.

Abhandlungen.

1. Albertz, Über die Christophanie der Mutter Jesu 483
2. Kawerau, Lutherana aus dem Nachlaß von Professor D. Dr. Nikolaus Müller 517
3. Keßler, Eduard Meyers und Heinrich Maiers Auffassung der Religion 546

Gedanken und Bemerkungen.

1. Bollert, Willibald Beyschlag über Gottfried Kinkels religiöse und theologische Entwicklung 589
2. Perdelwitz, Die ἐξουσία auf dem Haupt der Frau. 1 Kor. 11, 10 611
3. Perdelwitz, Zu σαλεύεσθαι ἐν ταῖς θλίψεσιν ταύταις 1 Thess. 3, 3 613

Rezensionen.

1. Knopf, Drei neue Werke zur biblischen Theologie des Neuen Testamentes (Feine, Weinel, Schlatter) 616

Miszellen.

1. Programm der Teylerschen Theologischen Gesellschaft zu Haarlem für 1913 641

Abhandlungen.

Vorausschattungen der neutestamentlichen Lehre von der Liebe.

Von

D. P. Kleinert (Berlin).

Wie abgegriffen im Gebrauch, wie oft durch die Wirklichkeit gekreuzigt: doch wird die Wahrheit, daß das Christentum die Religion der Liebe ist, Wahrheit bleiben. Sowohl im Sinne der Bestimmungsaussage, daß es im Wesen und ursprünglichen Charakter des Christentums liegt, als oberste Norm und zentrale Triebkraft alles religiösen und sittlichen Verhaltens die Liebe anzusehn; als auch im Sinne der geschichtlichen Behauptung, daß mit diesem Wesenscharakter das Christentum als ein neuer und unterscheidender Typus der Religion in die innere Geschichte der Menschheit eingetreten ist.

Doch ist es Tatsache, daß in dieser Geschichte auch das Neueste immer Wurzeln in die Vergangenheit streckt, dort seine Vorahnungen, Vorausschattungen, Vorausbildungen, kurz eine Vorgeschichte hat. Gilt das auch von der Aufrichtung der Liebe als ethischen Grundprinzips? Das Gebiet, das für die vollkommene Beantwortung der Frage in Betracht zu ziehen wäre, ist an sich unüberseh bar; seine Grenzen fallen mit denen der Menschheit zusammen. Eine im Wesen der Sache liegende engere Umgrenzung ergibt sich daraus, daß das Christentum im Gebiet des jüdischen

Hellenismus entstanden ist. Es wird also vornehmlich gelten, die in diesem Gebiet zusammentreffenden Ströme jüdischer und griechischer Herkunft ins Auge zu fassen.

Im Alten Testament tritt uns der Ansatz, die Liebe aus den nächsten Naturbeziehungen der Elternliebe, Kindesliebe, Geschlechtsliebe zu einem gemeingültigen Prinzip höherer Lebensgestaltung zu erheben, auf einer Höhe der Volkskultur entgegen, die bereits zum Verfall neigt. Da begegnen uns in den ersten beiden Dritteln des achten Jahrhunderts die Bahnbrecher der Schriftprophetie: Amos und Hosea. Beide bemüht, wider die sittliche Auflösung im nördlichen der beiden Königreiche einen Damm zu schütten; aber jeder in seiner Weise. Der Unterschied stellt eine Perspektive in den Blick, deren Bestimmungslinien durch Zeiten und Verhältnisse wohl nüanciert werden können, in ihrem Wesen aber unveränderliche Geltung behaupten. Die Gegenwehr gegen die Auflösung, um die sichs für beide Propheten handelt, kann nur durch Bindung der Volksgenossen geschehen. Die nächste Bindung ist die, ohne die menschliches Gemeinschaftsleben überhaupt nicht bestehen kann, die Bindung des Rechtes, das innerhalb des Ganzen jedem Einzelnen Gebiet und Schranke seiner Betätigung zuweist und sichert. Hier setzt Amos ein. An der Verwahrlosung und Vergewaltigung des Rechtes, an der Brutalität der Machthaber, die Schranken nicht anerkennt und den Geringen zertritt, geht Israel zugrunde. Der Unterschied von Gut und Böse fällt zusammen mit Recht halten und Recht beugen. Am Rechtsbruch muß Israel sterben; soll es leben, so muß „das Recht sich daherwälzen wie eine Wasserflut, und die Gerechtigkeit wie ein nimmer versiegender Strom“ [1]). Aber eins fehlt der Bindung durchs Recht. Es gründet in der Notwendigkeit. Gewiß, man kann seine Idee vertiefen, wird sie aber von dieser Wurzel nicht lösen können. Korrelat des Rechts ist das Gesetz, und zum Wesen des Gesetzes gehört, daß es sich durchsetze, auch mit Zwang. Soll ein vollkommenes Band freie Menschen zu gemeinsamem Tun und Lassen verbinden, so muß es aus der

1) Amos 5, 12. 14 f. 24.

Freiheit geboren sein, die Bindung von innen heraus vollziehen. Das ist die Bindung der Liebe. Gut und Böse fallen zusammen mit Liebe und Liebllosigkeit. Mit der Vertiefung durch diesen neuen Gedanken schreitet Hosea über seinen Vorgänger Amos hinaus. An der Liebllosigkeit stirbt das Volk; sie erstickt das Recht; nur die Liebe kann retten. „An Liebesübung hab' ich Gefallen", spricht Jahve, „und nicht am Opfer. Brecht euch einen Neubruch! Säet was recht ist, so werdet ihr ernten nach dem Maß der Liebe" [1]).

Die Forderung des Propheten hat ihre nationale Rücklage an der Blutseinheit des Volkes. Das nämliche Wort 'am bezeichnet dem Hebräer den Blutsverwandten und das ganze Volk. Die Einheit der Stammväter ist ein geflissentlich gepflegtes Lieblingsmoment im Bewußtsein der Nation. Die Volksgenossen sind Brüder, eine große Familie. Aus der Vorstellung der Liebe in der Familie erwächst die Idee der Liebe als einer das Volksganze tragenden Potenz. Aber die Eigenart und eigentümliche Kraft der Prophetie liegt in der religiösen Fundamentierung, die sie dem nationalen Bande gibt. Die Liebe, die sie will, ist Reflex der Liebe Jahves. Nur mit der Gesinnung der Liebe kann das Volk die unsägliche Liebe erwidern, die sein Gott an ihm getan hat, und zwar am Volksganzen, das eben durch seine Liebe zur Familie verbunden ist. Die innigsten Bilder aus der Anschauung des häuslichen Lebens zieht der Prophet heran, um die Gemüter und Gewissen des Volkes mit dem Gedanken zu erfüllen, daß Gottes Liebe mit Liebe erwidert sein will. Das Bild der Mutter, die das unmündige Kind gängelt und, wenn es müde geworden, es auf den Arm nimmt. Das Bild des Vaters, der den Sohn aus der Fremde heimruft, um ihn an große Aufgaben zu stellen: „aus Ägypten hab' ich meinen Sohn gerufen". Das Bild des Gatten, dessen treue Liebe das ungetreue Weib trotz hundertfältiger Täuschung nicht vom Herzen stößt, sondern rastlos bemüht bleibt, es mit schmerzlichem Ernst und herzlicher Zusprache zu seiner Pflicht zurückzuführen [2]).

1) Hos. 6, 6; 10, 12. Zur Konstruktion V. 12 a vgl. Prov. 20, 13.
2) Hos. 11, 3. 1. Kap. 1—3.

Eben dies letztere, vom Propheten am eindringlichsten durchgeführte Bild kann die Frage nahe legen, ob nicht das religiöse Verhältnis des Volkes selbst zu seinem Gott unter der Grundvorstellung des sinnlichen Affekts aufgefaßt sei. Daß diese Auffassung der kanaanitisch-phönizischen Naturreligion geläufig war, ist ja bekannt. Der sinnlich erotische Grundzug bezeugt sich in der Erhebung der Astarte zur obersten Göttin, in der aufdringlich obszönen Hervorhebung der Geschlechtsmerkmale in den Bildern der weiblichen Gottheit; in der Prostitution, die für ihre Kulte charakteristisch ist, und in anderen Symptomen, die eine mit Grausamkeit verschwisterte Wollust als den psychischen Nährboden der religiösen Erregung ausweisen. Im Alten Testament bestätigt diese Charakteristik einer der typischen Züge, mit denen die Prophetie sich von dem trüben Niveau dieser Kulte abhebt: wo die Propheten auf Götzendienst Bezug nehmen, schildern sie ihn als ein buhlerisches Entbrennen, und setzen — wie namentlich bei Hosea deutlich zu spüren — den Verfall keuscher Sitte im eignen Volk mit dem Abfall zu kanaanitischem Götzendienst in enge Beziehung. Der Gegensatz würde von den Propheten nicht aufgerichtet worden sein, hätten sie ihn nicht in der Religion Israels ebenso wurzelhaft angelegt gefunden, wie den erotischen Typus in der kanaanitischen; nur so konnten sie für ihre Rede eine Resonanz im Volksgewissen erwarten. Es ist eine merkwürdige Beobachtung, wie die fast gemeingültige Regel der antiken Völkergeschichte, daß erobernde Völkerschaften der Religion anheimfallen, in deren Lande sie sich festsetzen, hier durchbrochen ist. Wir nehmen, gerade auch bei Hosea, deutlich wahr, wie nahe es daran war, daß auch Israel diesem Geschick verfiel und seinen Jahve in die Reihe der kanaanitischen Baale versinken und unter ihnen verschwinden ließ. Aber die starke Welle zerbricht an der Prophetie, und ihr Andrang hat lediglich den Erfolg, daß diese in bewußter Kraft des Gegensatzes die Religion der Väter zu immer reinerer Höhe hinanführt. Man kann anerkennen, daß nicht blos in der Bezeichnung des Götzendienstes als Buhlerei ein negatives, sondern im Bilde der Ehe für das Verhältnis Jahves zu Israel auch ein positives Zeichen dafür vorliegt, daß die kanaanitische

Umgebung nicht ohne Einfluß auf die Gedankenformung der Propheten gewesen ist. Ich möchte noch weiter gehn und für die vorprophetische Zeit eine gewisse Stärke und nicht blos polemische Wirkung dieses Einflusses durch manche Symptome bezeugt finden. So durch den alten Namen Jahves als des eifersüchtigen Gottes (El-Ḳannâ), auch darin, daß in einem alten Psalm (18, 3) die Liebe zu Gott mit einem Wort ausgedrückt wird, in dem die Bedeutungsnüance eines innerlichen Erwarmens liegt, und das nachgehends in hebräischer Rede nie mehr in diesem Sinne gebraucht wird. Um so kraftvoller tritt der Gegensatz ins Licht, mit dem die Prophetie in edler Keuschheit ihre Auffassung der Liebe zu Gott jeder sinnlichen Trübung entrückt. Wirksamer konnte der Gegensatz des Geistigen und Sittlichen gegenüber dem Sinnlichen nicht zum Ausdruck gelangen, als indem der Inbrunst des Anbeters für seine göttliche Herrin und ihren Folgeerscheinungen das Gegenbild der erziehenden Liebe Gottes zu seinem Volk gegenübergestellt wurde. Die Geistigkeit Gottes, die schon im Bilderverbot des Dekalogs als bewegender Gedanke hindurchleuchtet, bleibt auch weiter das Palladium der Prophetie; und in dem Zentralmoment der altteſtamentlichen Gottesvorstellung, der Heiligkeit, die an sich nur seine Erhabenheit bezeichnet, wird mit Nachdruck die besondere Beziehung in den Vordergrund gerückt, eine Erhabenheit über die sündige Unreinheit der Menschen zu sein [1]).

Es ist bezeichnend für diese bewußt gegensätzliche Stellungnahme schon der ersten Schriftpropheten, daß Hosea, wie mannigfach er auch die Bilder der natürlichen Liebe zur Veranschaulichung seiner Gedanken verwendet, doch den für die Beziehungen der Familien- und Geschlechtsliebe geläufigen Ausdruck ʾâhab, ʾâhabâ für die Liebe Gottes zum Volk nur sehr spärlich, für die Liebe des Frommen zu Gott und zum Nebenmenschen niemals gebraucht. Diese letztere bezeichnet er mit einem Worte, das nicht sinnlichen Affekt, sondern Huld der Gesinnung bezeichnet

1) Jes. 31, 3; 28, 6. Deut. 4, 15 ff. Jes. 6, 3. 5 usw. Vgl. auch Nöldeke bei Dietrich, Eine Mithrasliturgie², 1910, S. 231.

(chèsed)[1]). Doch hat die Ethisierung des Begriffs der Liebe, die in dieser Wortwahl liegt, mit der Ausbreitung der prophetischen Gedanken auf den Sprachgebrauch zurückgewirkt. Bei den Propheten des folgenden Jahrhunderts tritt 'ahab für den ganzen Umfang auch der höheren Beziehungen der Liebe ein. „Mit ewiger Liebe hab' ich dich geliebt", sagt Jahve zu seinem Volk Jer. 31, 1, und die prophetische Umsetzung der alten Volksgesetze in erbauliche Rede im Deuteronomium braucht den Ausdruck 'ahab, um die oberste Forderung Gottes an den Menschen auszudrücken: „Du sollst lieben Jahve, deinen Gott, mit deinem ganzen Herzen, mit deiner ganzen Seele, mit all deiner Kraft" Deut. 6, 5. Für die soziale Liebe zum Volksgenossen bietet mit demselben Wort den kräftigsten Ausdruck jenes Kernstück des Priestergesetzes, das man als „Heiligkeitsgesetz" aus diesem herauszuheben pflegt, Lev. 19 ff. Da lesen wir zweimal das berühmte Wort: Du sollst deinen Nächsten lieben, wie dich selbst. Lev. 19, 18. 34.

Man sieht, auf eine ansehnliche Höhe und Weite ist Begriff und Bedeutung der Liebe auch schon im Alten Testament durch die Prophetie geführt worden. Wollen wir aber nicht spätere Einsichten in den geschichtlichen Tatbestand eintragen, so wird es wichtig sein, namentlich zwei Schranken im Auge zu behalten, die jene Höhe und Weite einengen. Die eine die nationale. Wie Jahve Israel lieb hat vor allen Völkern, so ist die Liebe für die Angehörigen des Volkes Gottes nicht Menschheitspflicht, sondern Volkspflicht, eingeschränkt auf den Kreis der Volksgenossen. Die deutsche Übersetzung der letztangeführten Stellen weckt die gegenteilige Vorstellung. Aber bei näherem Zusehen zeigt der Zusammenhang, daß unter dem „Nächsten" in der ersten (Lev. 19, 18) schlechthin der Volksgenoß zu verstehen ist; in der zweiten der „Gēr", der Schutzfremde, der sich im Lande niedergelassen hat, und den schon die alten Volksrechte dem Volke einreihen und dessen brüderlicher Pflege anempfehlen[2]). Es ist kein Widerspruch, wenn das deuteronomische Gesetz in betreff des Ger der Mahnung

1) Hos. 4, 1; 12, 7; 6, 6. 4; 10, 12.
2) Ex. 22, 20 f., vgl. auch Hes. 47, 22.

zur Liebe beipflichtet, aber gegenüber dem „Nokhri“, dem volksfremden Ausländer, mit dem der Israelit nur in vorübergehende Berührung tritt, recht erhebliche Abstriche von der Liebespflicht macht. Von diesem darf man im Erlaßjahr Schulden eintreiben, vom Israeliten nicht; jenem darf man Wucherzinsen abnehmen, diesem nicht; jenem darf man das Fleisch gefallener Tiere verkaufen, dem Israeliten nicht[1]). Mancher schöne Ausspruch in dem volksmäßigsten Stück der Altteſtamentlichen Weisheitsliteratur, in der Spruchsammlung Prov. 10ff., zeigt die humane Auswirkung der prophetischen Mahnung zur Liebe im Volksgemüt; auch die Feindesliebe liegt nicht außerhalb des Horizonts dieser Wirkungen. Immer jedoch handelt es sich auch da um Verfeindungen innerhalb des Volkes, und zu einer völlig reinen Ausprägung des Motivs kommt es nicht. „Freue dich nicht über den Fall deines Feindes“, lesen wir Spr. 24, 17; „hungert deinen Feind, so speise ihn“ 25, 21; aber das beigegebene Motiv ist im ersten Fall dieses, daß die unbrüderliche Schadenfreude Gott bewegen könne, das dem Feinde gesandte Unheil zurückzunehmen und in Glück zu wandeln; im andern Fall das entgegengesetzte, daß der bewiesenen brüderlichen Gesinnung die göttliche Belohnung nicht fehlen werde, während sie zugleich dem Feinde den brennenden Schmerz der Beschämung bereitet. Zu beiden Motivierungen stimmt auch noch selbst in jenem edelsten Gemälde des wahrhaft frommen Mannes, das Hiob 31 vor Augen führt, der einzelne Strich, der die Feindesliebe berührt, Vers 29. Hiob würde sein Elend als eine verdiente Strafe des höchsten Richters hingenommen haben, wenn er Schadenfreude über den Unfall seines Feindes gehabt hätte.

Schon diese letzteren Wahrnehmungen weisen auf die andere Schranke, die der Liebe als ethischem Prinzip im Alten Testament gezogen bleibt. Sie liegt in der Umgrenzung nicht des Umfangs, sondern des Wesens der Liebe. Der Ansatz Hoseas, sie ins Gebiet der Freiheit zu rücken[2]), schwindet je weiter desto mehr aus

1) Deut. 10, 18f.; 15, 3; 23, 21; 14, 21.

2) Die vollkommene Liebe ist אהבת־נדבה Hos. 14, 5.

dem Bewußtsein; maßgebend bleibt für das israelitische Denken der Gedanke der Rechtsordnung. Die umfassende Tugend ist die Gerechtigkeit im Sinne der Rechtbeschaffenheit; ihre Erweisung eine Summe von einzelnen Leistungen, die das Leben ausfüllen. Als göttliches Gesetz aufgerichtet werden sie vertragsmäßig gehalten, als Bundespflichten, und stehen unter dem Gesichtspunkt der rechtlichen Vergeltung. Gerecht vor Gott dastehen ist das sittliche Ideal, und es wird erreicht durch lückenlose Beobachtung der heiligen Satzungen. Nicht selbständiges Prinzip des innerlich freien Handelns der Persönlichkeit, sondern ein Stück des Gesetzesgehorsams ist die Liebe zu Gott, wie die Liebe zu den Brüdern. So erklärt sich die auf den ersten Blick befremdliche Erscheinung, daß gerade was uns als die freieste Äußerung der Liebe erscheint, das vom Alten Testament mit großem Nachdruck eingeschärfte Erbarmen mit der Not, in die Handlung des Almosens gefaßt, selbst Gerechtigkeit genannt wird [1]). Und ebenso erklärt sich, daß in der religiösen Lyrik, wo man am sichersten volle Klänge der frei ausströmenden Liebe zu Gott erwarten sollte, zwar gern von der Liebe zu seinem Heiligtum und heiligen Dingen die Rede ist, aber im ganzen Psalter außer der obengenannten Stelle Ps. 18, 3 nur noch einmal die Liebe zu Gott selbst empfohlen wird [2]). Hier stößt uns auch, und zwar in einem der schönsten unter den späten Psalmen, jäh und unerwartet der Ausruf des Dichters, der gegenüber dem religiösen Gegner die Liebespflicht direkt aufhebt: „Soll ich nicht hassen, Jahve, die dich hassen? Mit vollendetem Hasse hasse ich sie". Ps. 139, 19 ff.

1) Deut. 24, 13. Ps. 112, 9. Dan. 4, 24. Spr. 10, 2 vgl. 19, 17. Tob. 4, 10; 12, 8 f. Sir. 3, 30; 29, 12 ff.

2) Ps. 31, 24. — Die mehrfach begegnende Formel „Gott liebende" oder „den Namen Jahves liebende" ändert an diesem Sachverhalt nichts. Vom Propheten als Ehrenname Abrahams geprägt (Jes. 41, 8) ist sie für den späteren Psalmstil zum geläufigen Prädikat der sich zum Gesetz haltenden geworden Ps. 119, 132 vgl. V. 165; 145, 20; 5, 12; 69, 37; 97, 10. Vgl. auch Ps. Sal. 14, 1 f.; 6, 6. — Über die im Psalter bewahrten Denkmale einer mystischen Poesie, die aber die Vorstellung der Liebe zu Gott umsetzt in die des Sehnens und Besitzens, des Naheseins und Anschauens vgl. in dieser Zeitschrift 1895, S. 724 ff.; 1911, S. 584 f.

Die drei großen Beziehungen, die durch die gemeinsame Grundvorstellung der Liebe auf eine Einheit höchsten Inhalts und umfassender Bedeutung angelegt erschienen — die Liebe Gottes zu seinem Volk, die Liebe des Frommen zu Gott und die zu seinen Brüdern —, sind atomistisch auseinandergefallen.

Nicht aus den sozialen Wirrnissen einer Verfallszeit, wie bei den Israeliten, sproßt bei den Griechen die eigenartige Wertung der Liebe auf, sondern aus jener Übergangsstufe des 6. Jahrhunderts, wo die Anfänge selbständigen Denkens über Natur und Welt sich aus der Mythendichtung und der in religiösen Formen geborgenen Volksmetaphysik losringen, daher auch noch vielfach die Eierschalen mythischer Gewandung und dichterischer Form an sich tragen. Ist die Welt ein Lebendiges, so verdankt sie ihr Dasein zeugender Kraft. Diese Zeugungskraft ist der Eros, immer zugleich als sehnendes Verlangen vorgestellt, daher auch von der dichtenden und bildenden Phantasie mit Flügeln ausgestattet. Sofort aus dem ursprünglichen Chaos ging mit der Erde der Eros hervor, lehrt Hesiod; ähnlich Ibykus und Akusilaus. Unter den Namen des Urwesens, das allem Werden vorausging und, Mann und Weib zugleich, die Fülle aller Geburten in sich trug, erscheint bei den Orphikern neben Phanes u. a. auch der Name Eros; und wenn diese wiederum auch den Zeus an die Stelle des Mutterschoßes aller göttlichen und irdischen Gestaltungen rücken und zu diesem Behuf den Eros in ihn eingeschlossen denken [1]), so sagt Pherecydes kurzweg, daß Zeus sich in den Eros verwandelt habe [2]). Steht in der hebräischen Kosmogonie die Schöpfung schlechterdings unter dem Machtwillen Gottes, der über Chaos, Finsternis und Urtiefe das Licht als Prinzip der Gestaltung ins Dasein ruft, so prägt die griechische Denkweise den fundamental gebliebenen Gegensatz der aus sich selbst werdenden Physis zu der von Gott gesetzten Ktisis sofort kräftig aus,

1) Siehe die Belegstellen bei Lobeck, Aglaophamus, p. 480. 492 f. 535. 521. 534. 495.

2) Vgl. Lasaulx, Studien des klassischen Altertums, S. 376.

indem sie an Stelle des durchs Wort geweckten Lichtes den Eros aus Tiefe und Nacht geboren werden läßt. Auch indem diese Anfänge kosmogonischen Denkens sich zu wirklicher Philosophie erheben, halten sie das Geleise inne. Wo Parmenides von der einsamen Höhe seiner Spekulation über das All-Eine zur Auffassungsfähigkeit der Menge herabsteigt, hören wir auch bei ihm von einer Göttin, die — entsprechend dem Zentralfeuer der Pythagoräer — vom Mittelpunkt aus die Weltgestaltung lenkt, und ihr erstes Gebilde ist der Eros [1]). Die Wege teilen sich. Unvermittelt hatte Hesiod neben die Bedeutung des Eros als kosmischen Prinzips die andere als Personifikation der Geschlechtsliebe gestellt. Nun ziehen Dichter und Philosophen jeder seinen eigenen Pfad. Die Dichter, vorab die Lyriker, aber auch die großen attischen Tragiker heften sich an die zweite Bedeutung. Man mag eine Bindung zwischen dieser und der ersten noch darin erkennen, daß die Dichterin Sappho den Eros als den Sohn Himmels und der Erde bezeichnet, oder daß Äschylus die Liebesgottheit sagen läßt: „Liebe treibt den keuschen Himmel, der Erde zu nahen; Liebe ergreift die Erde, nach der Vermählung zu verlangen; der Regen strömt vom Himmel hernieder und befruchtet die Erde, da gebiert sie den Sterblichen Futter für die Lämmer und die Frucht der Demeter — all das ist mein Werk“ [2]). In dem Chorhymnus des Sophokles auf den Allsieger Eros, der „auf den zarten Wangen des schlummernden Mägdleins rastet“, ist auch diese Bindung verschwunden [3]). Dagegen nimmt der Philosoph Empedokles die Liebe als kosmisches Prinzip direkt in das Gedankengeflecht seiner Welterklärung hinein. Das Weltwerden ist ihm das Werk der bindenden Kraft der Liebe, die das Zusammenstrebende in den Elementen zusammenfügt, das Auseinanderstrebende zurückdrängt, und so die durch das Gegen-

1) Siehe Diels, Fragmente der Vorsokratiker², 1906, I, S. 123f. Fragm. 12. 13.

2) Äschylus, Fragm. 45 (W. Hermann). Vgl. auch Aristophanes, Vögel, V. 690 ff.

3) Sophokles, Antigone, V. 781 ff.

prinzip des Streites gestörte Harmonie herstellt [1]). (Wobei allerdings zu bemerken, daß Empedokles, ohne im übrigen mythologische Personifikationen auszuschließen, doch den Namen Eros aus dem Spiel läßt und dem Gegenprinzip des νεῖκος lieber die reinen Begriffsworte φιλότης, στοργή und ähnliche gegenüberstellt.)

Für den Volkskultus haben beide Seiten in der Vorstellung des Eros eine dominierende Bedeutung nicht gewonnen. Wie die kosmischen Urwesen mit den olympischen Göttern nicht zusammenfallen, und der Zeus, der neben Nacht und Erebos unter ihnen begegnet, nicht der Zeus der Tempel, sondern der Grund der Dinge ist, so weiß zwar die ältere Zeit von einem Eroskult in Parion und in Thespiä, wo das Idol, ein unbehauener Stein, auf das hohe Alter dieses Gottesdienstes hinweist; aber in die Reihe der olympischen Götter ist der Eros als selbständiges Glied nicht eingetreten. Da ist die entsprechende Stelle durch die früh aus dem Osten herübergekommene Aphrodite eingenommen, der er nun als Sohn oder Begleiter zugesellt wird. Strahlend aber in ewiger Jugend und unverwelklicher Anmut ist er zum Liebling der Künstler geworden. Sonderlich an den Stätten der Jugendspiele und Lehrgespräche, den Gymnasien, durfte die Statue dieses Schutzheiligen nicht fehlen. Der Ekel an den päderastischen Entartungen, denen die hier geschlossenen Jugendbünde vielfach verfielen, darf den Blick nicht trüben weder für die Reinheit des Ausgangspunktes — die griechische Freude an der Schönheit —, noch für edle Wirkungen: der in diesen Jugendbünden gepflegte Eifer, sich vor dem Freunde des höchsten Ruhmes würdig zu erweisen, hat noch bei Mantinea die so verbündete heilige Schar der Thebaner in den Tod getrieben.

In diesen Stand der Dinge setzt die gedankenmächtige Verherrlichung der Liebe ein, in der uns ein feinster Extrakt griechischen Geistes aufbewahrt ist: die Erosspekulation des Plato, wie

---

1) Siehe Diels a. a. O., I, 173 ff.; namentlich Fragm. 35, S. 185 f. Ἁρμονία ebendort Fragm. 27 f., S. 183 f.; vgl. auch S. 160, Nr. 41; S. 162, Nr. 52; S. 166. Nr. 78.

wir sie im Phädrus und stellenweise auch sonst, namentlich aber im Symposion dargelegt finden. An die Knabenliebe knüpft er an, aber das ganze Gespräch durchzieht der bewußte Wille, diesen Ausgangspunkt von allem sinnlichen Schmutz zu reinigen, so daß er nicht bloß in seiner idealen Gestalt, als Bildung zur sittlichen Schönheit, ins Licht treten kann, sondern auch dem lichten Gedankengebäude Raum gibt, das sich über ihm auftürmt. Einem Gebäude sinnreichen Planes und schriftstellerischer Meisterschaft. Die im Hause des Dichters Agathon zu Mahl und traulichem Gespräch versammelten Freunde heben nach Übereinkunft an, den Eros zu preisen. Jeder in seiner Weise, so daß ehe Sokrates das Wort nimmt, durch die Reden der übrigen alles Wesentliche zur Geltung kommt, was griechischer Geist bis dahin über die Liebe gedacht und geredet. Den Reigen eröffnet Phädrus, der auch in dem nach ihm benannten Gespräch als Liebhaber schöner Rede charakterisiert ist. Mit seinen Zitaten und Sentenzen aufgeschmückt, preist seine blühende Rede den Eros als den ältesten der Götter und reißt ihn sofort von niedrigen Gedankenassoziationen los. Eros bindet die Seele des Geliebten an den Liebenden, damit er von diesem das Beste lerne: des Schändlichen sich zu schämen und im Guten sich hervorzutun. Mit der überlegenen Geste des durch gelehrte Schulung gegangenen Rhetors folgt ihm Pausanias. Phädrus habe das Wichtigste aufzuzeigen versäumt, nämlich den Unterschied des guten und des schlechten Eros. Wie bei der Aphrodite, mit der Eros ja doch zusammengehört, die Unterscheidung der *Ἀφροδίτη οὐράνιος* und der *Ἀφροδίτη πάνδημος* feststehe, so gelte sie auch für den Eros, und nur der sei zu preisen, dessen Gebiet nicht die gemeine, sondern die schöne Liebe ist, die in beharrliche Treue mündet. Weiter geht der Redner, als stünde er vor dem Volk und habe die Aufgabe, die Bewunderung und den Applaus der Menge hervorzulocken, dazu über, unter Ausbreitung mannigfachen Wissens von Sitten und Gesetzen der Völker das patriotische Gefühl durch den Nachweis zu streicheln, daß die athenische Gesetzgebung in diesem Stück die allerweiseste sei. Aristophanes, der jetzt an der Reihe wäre, hat über der Dauerrede des Pausanias den Schlucken bekommen und läßt den Vortritt

dem Arzt Eryximachos, der seinem Beruf als Physiker gemäß von der ethischen zu der kosmischen Bedeutung des Eros hinübereilt, den philosophischen Faden des Empedokles aufnimmt und weiterspinnt. Wie auf dem Zwiespalt zwischen Gesundheit und Krankheit die ärztliche Kunst gründet, so ist es allgemeine Aufgabe, das Feindselige zur Harmonie zu führen. Das ist das Werk, das der Eros allenthalben leistet: in der Gymnastik, im Ackerbau, in der Tonkunst, in der Mantik. Ἐπὶ πάντα τείνει: durch die ganze Welt hin erweist er sich als ein großer und bewundernswerter Gott, in bezug auf menschliche wie auf göttliche Dinge. Aristophanes hat sich inzwischen erholt und setzt jetzt ein. Kennzeichnenderweise läßt der Komödiendichter den Unterschied zwischen himmlischer und gemeiner Liebe, den auch Eryximachos mit Nachdruck aufrechterhalten, gänzlich beiseite. Dichter und Spötter zugleich, greift er zurück auf den mannweiblichen Urmenschen der Orphiker und knüpft an ihn eine absonderliche Weiterbildung des Mythos, die er mit vielfach grotesken aber ungemein anschaulich dargestellten Bildern vorträgt. Drei Arten von Menschen seien ursprünglich dagewesen: Männer, Weiber und Hermaphroditen. Durch ihren Übermut erschreckt, habe Zeus beschlossen, sie alle zu halbieren. Nun laufen die getrennten Hälften, jede für sich durch einen Kunstgriff zu einem Teilganzen ausgestaltet, in Sehnsucht umher, jedes nach der abgeschnittenen Hälfte trachtend; die zerschnittenen Männer zur Mannesliebe, die zerschnittenen Weiber zu entsprechendem Verkehr, die zerschnittenen Hermaphroditen zur Geschlechtsliebe getrieben. Seinem ausgesprochenen Vorsatz, zwar komische aber nicht lächerliche Dinge vorzutragen, wird Aristophanes weniger durch die frommen Wendungen des Schlusses gerecht, mit denen Plato mir vielmehr jene romantische Pose des im Grunde blasierten und frivolen Reaktionärs zu persiflieren scheint, die in den Komödien des genialen Menschen nicht selten zutage tritt. Vielmehr ist der nicht unwichtige Baustein, den der Dichter zum Ganzen herbeiträgt, in der von ihm vertretenen Idee zu erkennen, daß in der Liebe immer ein Moment der Ergänzungsbedürftigkeit liegt. Nicht gleichen Gewichts ist die anschließende Rede des Gastgebers Agathon, der jetzt das Wort

ergreift, und zwar mit dem Anſpruch, etwas nachzuholen, was alle bisherigen Redner verſäumt hätten: nämlich nicht blos die erfreulichen Gaben des Eros zu preiſen, ſondern ihn ſelber, den guten und ſchönen Gott, den jüngſten in der Göttergemeinde. Zwar gelingt es ihm, das Geſpräch aus dem Nebengeleiſe des Spötters wieder auf die Hauptbahn zu heben, indem er den Eros als den tugendhafteſten der Götter, den gerechten und beſonnenen und tapferen feiert. Aber in der Sache Neues bringt er nicht vor, gerät vielmehr bald in das leere Pathos des dichteriſchen Schönredners, der je weiterhin deſto mehr ſich mit volltönendem Wortgeklingel zum Effektſchluß ſteigert. Es iſt die Folie zu der nüchternen Art, mit der nun Sokrates ſeine Schlußrede einſetzen läßt, um auf die Reproduktionen der Vorredner die ſchönheitsvolle Wucht ſeines Neubaues zu pflanzen. Denn nach einigem dialektiſchen Geplänkel reißt auch ihn der Gegenſtand in einen Aufſchwung dichteriſcher Begeiſterung. Was er ausführt, gibt ſich als Konkretiſierung des Gedankens vom Aufſtieg der Seele. Gleichſam als wolle er dies Heraustreten aus der nüchternen Geſprächsform vor ſich ſelber und den andern verhüllen, läßt Plato ihn ſeine Gedanken als eine von der weiſen Prieſterin Diotima empfangene Belehrung vortragen; er räumt auf dieſem Gebiet ſchauenden Erkennens der unmittelbaren Intuition des Weibes einen Vorſprung ein vor der Dialektik des Mannes. Nicht ein Gott iſt der Eros; weder der älteſte, noch der jüngſte. Wäre er's, ſo würde er ja volle Seligkeit in ſich ſelber haben. Vielmehr er iſt ein „Dämon", eins von jenen Mittelweſen, die die obere mit der Menſchenwelt verknüpfen. Als ein Kind der Fülle und des Mangels trägt er, in vielen Geſtalten wirkſam, immer den Charakter des ſehnſüchtigen Verlangens; eines Nichthabens, das doch haben und behalten möchte. Schon in ſeiner nächſten Betätigung, als Zeugungstrieb, offenbart er dies Verlangen nach dem Höheren: die Zeugung iſt der Ausdruck des Menſchheitsſehnens nach Unſterblichkeit. Der Aufſtieg aber, zu dem er die Seele geleitet, vollzieht ſich ſo, daß die Seele zuerſt die Idee der Schönheit erfaßt in dem Einzelnen, dem ſie der Eros zuwendet; daß ſie alsdann die

Schönheit nicht bloß als Besitz dieses Einzelnen, sondern als ausgebreitetes Gut auch an anderen wahrnimmt und, wie das Schöne zugleich das Gute ist, von der Wahrnehmung der sinnlichen Schönheit sich zu der der inneren, der seelischen Schönheit erhebt; daß sie von da aus eine produktive Kraft entfaltet, durch Sammlung von Kenntnis und Weisheit Schönheit auch in den irdischen Verhältnissen zu verwirklichen; bis endlich, aller Hüllen entkleidet, die ewige Schönheit selbst vor den anschauenden Geist tritt, das höchste Gute und die oberste Gewalt, von der alles Vorausgegangene nur Ausstrahlung war.

Man sieht, die sokratische Epoche in der Geschichte der Philosophie hat sich auch auf diesem Punkt durchgesetzt: die Wendung von der kosmischen Physis zum Menschen. Nur als ein sozusagen abgetanes Problem kommt das Weltwerden beiläufig in Betracht: für Sokrates und seinen aus der Tiefe schöpfenden und in lichte Höhe ausbauenden Interpreten handelt es sich um die Idee des Schönen und Guten, die dem Innenleben der Menschheit angehört. Und es bleibt der Bewunderung wert, wie Plato aus dem Sumpfboden, den er für seine besondere Gestaltung der Idee vorfand, eine Blüte von so idealer Reinheit und Schönheit zu ziehen vermocht hat, wie diese Verklärung der Liebe. Es bedurfte kaum, daß am Schluß des Redeturniers Alcibiades in das Symposion hereinstürmt, um zur Schlußrede des Sokrates die Illustration zu fügen und mit der rücksichtslosen Wahrhaftigkeit trunkenen Übermutes beides zugleich eindringlich vor Augen zu führen: den wunderlichen Kontrast zwischen der silenartigen Erscheinung des Sokrates und der überwältigenden Herrlichkeit der Schönheit, deren Idee in dieser seltsamen Hülle lebt, und die völlige Unberührtheit des Mannes von jeder niedrigen Wallung, die sich unter dem Mantel des Eros decken mag.

Deutlich allerdings ist zugleich die Kluft, die zwischen dieser griechischen und der prophetischen Fassung der Liebe im Alten Testament besteht. Der griechischen Fassung fehlt der soziale Zug, der im Alten Testament das Wohl der anderen in den Vordergrund rückt. Auf den Einzelnen ist die Erosspekulation zugeschnitten. Bleibt auch im Aufsteigen der Blick einen Mo-

ment lang auf der Verwirklichung der Schönheitsidee in den menschlichen Bestrebungen und Organisationen haften: sie ist nicht Wirkung vom Ziel aus, sondern gehört zu den Mittelstufen, die der Aufstieg durchschreitet. Die Gedankenreihe führt auf ein ethisches Prinzip nicht für die Bindung menschlicher Gemeinschaft, sondern für den Einzelnen, der über die Menge hinausstrebend sein Höchstes in der Kontemplation der Idee erblickt. Sie ist aristokratisch gedacht. Die Menge bleibt unter ihren Füßen liegen. Womit dann von selbst zusammenhängt, daß das altruistische Ferment, das Geben und Opfern der Liebe, hier zu vermissen bleibt. Der Eros hat es mit der Stillung eigenen Bedürfens zu tun, nicht mit dem der andern. Auch in der Wendung zur höchsten Schönheit bleibt ihm das Moment des Verlangens nach Genuß wesentlich.

Nicht als ob der soziale Zug dem griechischen Denken an sich und überhaupt gefehlt hätte, und die Erfüllung von Pflichten gegen die andern nicht auch ihm zum Bilde des normalen Menschen gehörte. Aber sie fällt ihm nicht unter den Begriff der Liebe, sondern unter den Begriff dessen, was ihm überhaupt Inbegriff der praktischen Tugend ist: der Gerechtigkeit. Gerechtigkeit nicht im Sinne der nachexilischen Frömmigkeit Alten Testaments: als lückenlose Erfüllung der gesetzlichen Leistungen gegenüber dem Volksgott, sondern nach philosophischem Begriff: dem andern an Achtung und Beachtung zukommen lassen, was man für sich selbst von ihm erwartet. Manche schöne Äußerung bei den Dichtern, aus der ein Herzton innerer Wallung herausklingt, scheint weiter zu reichen. „Nicht mitzuhassen, mitzulieben bin ich da" sagt Antigone beim Sophokles. „Nur der hat Liebe, der da liebt auf immerdar", heißt's in den Troerinnen beim Euripides. Sieht man näher zu, so handelt es sich in diesen und allen ähnlichen Fällen nicht um Liebe als allgemeine Pflicht, sondern um ihre Betätigung in den nächsten Kreisen natürlicher Zusammengehörigkeit: um Geschwisterliebe, Kinderliebe, Gattenliebe. Ebensowenig konnte es einen Fortschritt in der Erhebung der Liebe zum allgültigen Prinzip des Ethos bezeichnen, wenn weiterhin die Freundschaft — die schon bei Plato als wert-

voller Niederschlag der vom Eros bewirkten Seelenverknüpfungen erschien — an dessen Stelle rückt. Aristoteles rühmt sie in reicher Ausführung als die edelste Wohltäterin der Menschheit[1]). Aber ein Menschheitsband kann sie auch ihm nicht sein: sie besteht nur unter Gleichen. Auch die den Koryphäen anschließenden Philosophenschulen, von denen bei ihrer energischen Wendung von den theoretischen zu praktischen Problemen eine wesentliche Förderung in der Sache zu erwarten stünde, verharren zunächst in demselben Geleise. Gemeinsam preisen Epikureer wie Stoiker die Freundschaft, aber das aristokratische Gepräge bleibt: für beide ist die Freundschaft Monopol des Philosophen; eingehegt durch die Erwägungen sei es des persönlichen Nutzens, sei es idealerer Förderung. Die Bewegung des Gemüts, die allen natürlichen Beziehungen der Liebe eignet, die auch im Alten Testament der Liebespflicht der Volksgenossen zugrunde liegt, die auch im Eros des Plato nicht ausgeschaltet ist, hat keinen Raum weder im epikureischen Begriff des Philosophen, für den unbewegte Gemütsstille das oberste Gut ist, noch in dem altstoischen Begriff des Weisen, in dem alle und jede Betätigung von der affektlosen Erwägung abhängt, durch die er sich mit der Allvernunft in Einklang setzt.

Immerhin hat dieser Solipsismus, der im stoischen Ideal des Weisen wurzelhaft angelegt ist, die Stoa nicht gehindert, durch einen Vorstoß in anderer Richtung der breiteren und höheren Erfassung des ethischen Problems eine sehr wertvolle Vorarbeit zu leisten. Mit Kraft und Bewußtsein ist der Stoizismus in jene umbildende Strömung der letzten vorchristlichen Jahrhunderte eingetreten, deren Einbruch auch in die festgeschlossenen Schranken des Judentums durch das Buch Koheleth und die Oden Salomos bezeugt wird: in die Auflösung der Schranken der Nationalität und die Erweiterung des Horizonts zur Idee der Menschheit. Nicht als Volks- oder Staatsgesetz, sondern als allgültiges Weltgesetz, als *νόμος κατ' ἐξοχήν* bestimmt die Wohlordnung der Natur das Tun des Einzelnen. Diesem allgemeinen Gesetz

1) Aristoteles eth. VIII, 4.

zu entsprechen, ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν, ist die sittliche Aufgabe, und der Mensch kann sie lösen, weil seine Vernunft in die Allvernunft hineingebettet und dadurch auf den Zusammenschluß mit ihr angelegt und gewiesen ist. Es ist klar, daß dieser Blick aufs Universum auch für die soziale Erfassung der Menschenpflichten Bedeutung gewinnen muß. In der Tat weiß und redet der Stoizismus von φιλανθρωπία und benevolentia, von fürsorgender und hilfreicher Güte, die allen geschuldet wird und die Menschheit verknüpfen soll: die Idee der Humanität ist auf seinem Boden aufgesproßt. Allerdings bleiben auch an diesem höheren Aufschwung des Gedankens die Keimhüllen der Antike haften. Er kann den aristokratischen Charakter nicht verleugnen. Nicht uneben hat Luther (Tit. 3, 4) das Wort φιλανθρωπία mit „Leutseligkeit" übersetzt und so feinfühlig das Moment der Herablassung mitklingen lassen. Merkwürdig genug nimmt sich bei Cicero die Zusammenstellung aus, wenn er an das stoische Idealziel einer Verbindung der ganzen Menschheit unmittelbar die Erörterung schließt, daß Lohnarbeiter und niedere Handwerker um ihrer Tätigkeit willen einen Anspruch auf freie Menschenwürde nicht erheben können [1]). Und wie ein starrer Hauch aristokratischer Kühle bleibt über den stoischen Weisungen zu humaner Betätigung der Ausschluß des Gemütes liegen. Auch dem Bedürfenden gegenüber empfängt die hilfreiche Betätigung ihr Motiv nicht aus dem schlichten Impuls warmen Mitempfindens — der Weise bemitleidet nicht —, sondern aus den Rücksichten kühler Erwägung. Von dieser Grundanschauung hat sich auch die spätere Entwicklung der Stoa in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten nicht gelöst, die bei aller Selbständigkeit der christlichen Ethik in so vieler Beziehung nahekommt [2]). —

Im Neuen Testament bietet der johanneische Schriftenkreis die in der Welt des Gedankens vollzogene, eben darum umfassendste und abschließende Fassung des Begriffs der Liebe. Sie

1) Cicero de officiis I, 149 f.

2) Vgl. Zeller, Philosophie der Griechen[4] III, 1, 289.

wird da mit wiederholtem Nachdruck auf die Formel gebracht: Gott ist Liebe. Nicht also von einer einzelnen Betätigung oder einer Summe von Einzelleistungen ist die Rede, sondern Liebe ist die Grundenergie, aus der alles hervorgeht, was an göttlichem Tun an der Welt und an göttlichem Fühlen und Denken, Wollen und Wirken in der Welt lebendig wird; die die Welt zur Einheit bindet. Will der religiöse Mensch für die weltumfassende Erhabenheit dieser Energie einen Namen finden, so kann ihm nur der höchste Name, Gott, genügen; denkt er Gott, so kann er ihn nur als Liebe denken. Der Unterschied zwischen den Besonderungen: Liebe Gottes zum Menschen, Liebe des Menschen zu Gott, Liebe des Menschen zu den Brüdern ist aufgehoben [1]); es ist eine und die nämliche Macht, die in dem allem zur Äußerung gelangt: die Kraft ewigen Lebens, das von Gott ausströmend, die Welt durchwaltend und von der Welt her in Gott zurückströmend im unabläßigen Kreislauf ihr Dasein vollzieht. Es entspricht dieser Erhebung der Liebe zum absoluten Prinzip, daß das Wort ohne nähere Bestimmung gebraucht wird. „Die Liebe ist aus Gott. Wer lieb hat, der ist aus Gott geboren und erkennt Gott. Wer nicht lieb hat, hat Gott nie erkannt, denn Gott ist Liebe. Wer nicht lieb hat, der bleibt im Tode. Wer in der Liebe bleibt, der bleibt in Gott und Gott in ihm" [2]). Für den Apostel ist es ein durchaus bündiger Schluß, daß ein Mensch, der es an Bruderliebe fehlen läßt, lügt, wenn er Gott zu lieben behauptet [3]): er hat überhaupt nicht Liebe; wenn nicht einmal zu dem Sichtbaren, wieviel weniger zu dem Unsichtbaren. Fast könnte es scheinen, als wäre aus den Primordien griechischen Weltverstehens die kosmische Fassung der Liebe wieder ans Licht gezogen. Hier wie dort die Universalität des Wirkens, der Gedanke der alles bindenden Potenz. Doch ist's nicht so. Die kosmische Potenz ist bei Johannes auf den Logos übertragen; nicht auf den des Heraklit und der Stoiker, sondern — wenn immerhin mit einer Tinktur griechischer Gedankenformung — auf

1) Siehe oben S. 5. 9. Vgl. auch Joh. 17, 11.
2) 1 Joh. 4, 7f.; 3, 14; 4, 16.
3) 1 Joh. 4, 20f; 2, 9; 3, 17.

das Wort des Alten Testaments, den Ausdruck göttlichen Macht- und Offenbarungswillens, der die Welt hervorgerufen hat und durchleuchtet. Sofern dieser Machtwille Wille Gottes ist, ist er ja gewiß auch für Johannes zugleich Liebeswille. Aber das spezifische Gebiet der Liebe ist die Menschheit in ihrer Beziehung zu Gott; die Liebe ist ethische Weltpotenz, Kraft, Band und Ordnerin aller religiösen und sittlichen Verhältnisse. Erst auf diesem Gebiet, das nicht unter der kosmischen Ananke steht, kann sie ja ihr Wesen, intensivste Äußerung persönlicher Freiheit zu sein, zu vollendeter Gestaltung entfalten.

Aller Reichtum dessen, was die Evangelien, was Paulus von der Liebe sagen und rühmen, strebt der Höhe des johanneischen Gedankenbildes zu, und ist restlos in ihm aufgehoben. Die Liebe, die Paulus in die Herzen der Christen ausgegossen weiß (Röm. 5, 5), ist Liebe Gottes. Die einzelnen Striche des wunderbaren Gemäldes, das der Apostel 1 Kor. 13 von der Liebe entwirft, halten sich im Gebiet der Nächstenliebe, aber der Schluß des Kapitels klimmt aufwärts, um in die johanneische Gedankenwelt einzumünden. Denn nicht durch menschliche Gnosis wird das Ziel erreicht, das dem Apostel vor Augen schwebt: das Ziel der innigen Gemeinschaft mit Gott, in der „ich erkenne, wie ich erkannt ward". Das Erkennen der Erde bleibt immer Stückwerk, ein kindliches Ergötzen an Spiegelbildern und Sinnieren über dunkle Tiefen, vergehend mit dem Vergänglichen. Zum Ziel führt ein anderer Weg. Nur wer Gott liebt, wird der Gewißheit inne, daß er selber von Gott erkannt und durchschaut ist bis in die letzten Tiefen des unausgesprochenen Empfindens, der schmerzlichen Selbstanklage [1]). So wird auch das volle Erkennen Gottes erst dem möglich sein, der, nachdem das Stückwerk vergangen, durch die Vollendung in der Liebe selbst ins göttliche Wesen hineingebildet ist. Unter allem, was die Erde an bleibenden Gütern kennt, ist die Liebe das Höchste, weil das Göttliche und darum ewig Bleibende [2]). Man mag das Mystik nennen.

1) 1 Kor. 8, 3. Gal. 4, 9. Röm. 8, 26 f. 1 Joh. 3, 20.
2) 1 Kor. 13, 10—13, vgl. 1 Joh. 3, 2. Eph. 3, 19.

Jedenfalls aber ist es eine Mystik, die auf dem festen Boden der Wirklichkeit gehalten und vor allem verstiegenen Träumen und pantheistischen Verschweben bewahrt bleibt durch den neuen und unendlich gewichtvollen Nachdruck, der auf die schlichte Position gelegt ist, daß dies Teilhaben am göttlichen Leben durch die Liebe seinen Erweis und sein untrügliches Kriterium hat an der täglichen Übung der Nächstenliebe. „Wir wissen, daß wir aus dem Tode ins Leben gedrungen sind: denn wir lieben die Brüder [1])." —

Wie verhält sich diese neutestamentliche Erhebung der Liebe zum obersten Prinzip alles religiös-sittlichen Handelns zu jenen Vorausschattungen im hebräischen und griechischen Denken, die wir uns oben vergegenwärtigt haben? Sind diese Vorausschattungen zugleich Entwicklungsstadien, aus denen die neutestamentliche Liebeslehre vermittels naturgemäßer Ausreifung und Synthese der in ihnen ans Licht getretenen Keime hervorgewachsen ist? — Daß trotz der Anlehnung ans Alte Testament, die wie bei allen neutestamentlichen Schriftstellern so auch bei Johannes, und zwar bei ihm keineswegs am undeutlichsten vorliegt, doch über seinem Bilde von Gott und Welt, in dessen Mittelpunkt die Liebe steht, ein Hauch hellenischen Geistes liegt, wird nicht geleugnet werden können. Der stille Glanz der heiligen Schönheit, in deren Wesen und Bezeichnung die Vereinigung des Edelsten im israelitischen und griechischen Geistesleben ihren Ausdruck findet, verklärt nicht bloß sein Bild des „schönen Hirten". Auch sonst begegnen im Neuen Testament, wenn schon nicht häufig, Spuren der platonischen Ästhetisierung des Ethischen. Wo Markus die Freude Jesu schildern will, als sich eine edle Jünglingsseele vor ihm entfaltet, sagt er: Jesus sah den Jüngling an und liebte ihn. Schönheit erschauen die Pastoralbriefe im Kampf des Glaubens und in der Gestalt des tapferen Streiters Jesu Christi. Tiefen Eindrucks innerlicher Schönheit kund war das Auge, das (im Hebräerbriefe) in dem ans Kreuz Geschlagenen nicht das

1) 1 Joh. 3, 14. 17 f. Ev. Joh. 13, 35. 1 Kor. 16, 14 usw. Röm. 13, 10 vgl. Matth. 5, 17.

Bild der Entstellung, sondern die Herrlichkeit des mit dem Siegeskranz gekrönten Heerführers erblickte, der sich anschickt, eine große Schar von erlösten Brüdern in die Freiheit zu führen [1]). Aber bei dem allen bleibt die Kluft unausgefüllt zwischen dem Dämon Eros, der die strebende Einzelseele in folgerechter Entwicklung und ohne Bruch vom Wohlgefallen der Sinne zum Anschauen der ewigen Schönheit führt, und zwischen der Liebe des Neuen Testaments, die von Gott ausströmend einer erstorbenen Menschheit neues Leben einhaucht. Der starke Nachdruck, der zur Vertiefung dieser Kluft nicht selten darauf gelegt wird, daß das Neue Testament für die Liebe niemals die Bezeichnung ἔρως, sondern das den griechischen Klassikern fremde Wort ἀγάπη gebraucht, wird nicht übermäßig zu premieren sein. Das entsprechende Verbum ἀγαπῶ ist auch dem klassischen Griechisch nicht fremd; die spätere Ableitung ἀγάπη gehört nicht ausschließlich dem religiösen Sprachgebrauch der LXX und des Neuen Testaments an, sondern dem hellenistischen Wortschatz der κοινή; die Parallelausdrücke φιλεῖν und φιλία sind dem klassischen und dem neutestamentlichen Sprachgebrauch gemeinsam. Nur das bleibt bestehen, daß das Wort ἀγάπη im Neuen Testament niemals für die natürlichen Beziehungen der Liebe als Familienliebe und Geschlechtsliebe, sondern so gut wie ausschließlich für die höheren, sittlich-religiösen Beziehungen in Anwendung kommt. Und einen tieferen Hintergrund hat der Wechsel der Bezeichnung darin, daß nicht, wie beim Eros, das Verlangen und der Genuß das Zentralmoment im neutestamentlichen Begriff der Liebe bilden, sondern das Geben, die Hingebung, das Opfer. Verschwunden ist das aristokratische Ferment, das auch nach Plato für die griechische Fassung herrschend blieb. Nicht bloß im Kreise der Gleichen sucht der Liebende den Gegenstand seiner Liebe, sondern die Geringen und Bedürftigen findet er ihr am meisten empfohlen. Gewiß, ernst und fruchtbar hat der Menschheitsgedanke der Stoa dieser Ausweitung des Horizonts der Liebe vorgearbeitet; er hat

1) Joh. 10, 11. 14. Mark. 10, 21. 1 Tim. 6, 12. 2 Tim. 2, 3. Hebr. 2, 9 f.

mit dem — wenn immerhin noch halbphyſiſch gedachten — Geſetz der Allvernunft die Denkmöglichkeit eines allumfaſſenden Prinzips der Ethik hergeſtellt. Doch bleibt auch hier die Kluft offen zwiſchen der kühlen Reflexion, mit der der Weiſe die Vernunft und ſich ſelbſt befriedigt, und zwiſchen der Wärme des religiöſen Impulſes, der im Zentralempfinden des Gemüts einſetzend und als Lebenshauch göttlichen Geiſtes empfunden nicht bloß das Denken, ſondern das Leben in den Dienſt der Liebe ſtellt. In einem Punkt ſtimmen Stoa und Neues Teſtament zuſammen: in der peſſimiſtiſchen Beurteilung des ſittlichen Geſamtzuſtandes der umgebenden Gegenwart. Aber gerade hier bekundet ſich der Gegenſatz am ſchärfſten. Der Stoa öffnet ihre Lehre vom ausſchließlichen Dominat der Vernunft den Ausweg, die Böſen als Verrückte außer Sicht zu ſtellen. Das Chriſtentum bringt die Botſchaft, daß Gottesliebe auch die Sünder umfaßt, und nicht bloß umfaßt, ſondern um ihretwillen das Äußerſte tut. Die Erosſpekulation Platos und die Humanität der Stoiker ſind Höhepunkte einer Entwicklung, deren Aufſtreben gewiß nicht überſehen werden kann, wenn es ſich um die Vorgeſchichte der neuteſtamentlichen Liebeslehre handelt, die aber ſelbſtändigen Charakters, und mit dieſem Abſchluß nicht durch einfache Entfaltung der in ihr liegenden Keime verknüpft iſt, ſondern durch ihre Eigenart von ihm unterſchieden bleibt.

Näher und enger iſt die Beziehung der neuteſtamentlichen Lehre von der Liebe zu der Religion der Propheten. Beide ſind verbunden durch die Gemeinſamkeit der Grundlage: des Ausgangs der Liebe von Gott, und durch die Gemeinſamkeit der doppelten Betätigung der Liebe: als Gegenliebe zu Gott, und als Nächſtenliebe. Das Neue Teſtament iſt ſich dieſer Gemeinſamkeit bewußt; es faßt die drei Konſtituenten zum Vollbegriff zuſammen. Das alte Liebesgebot kehrt als ein neues wieder, nachdem es durch Jeſus die Fülle realer Wahrheit zum Inhalt gewonnen [1]). Wäre der Anſchluß unmittelbar, ſo würde eine einfache Entwicklung

1) Mark. 12, 28—34. Röm. 13, 8 f. 1 Joh. 2, 7 ff. 3, 11. 18. Ev. Joh. 13, 34.

ungebrochen vor uns liegen. Aber vielmehr hat der geschichtliche Prozeß, wie schon oben angedeutet (S. 8), eine andere Wendung genommen. Die Entwicklung ist nicht aufwärts sondern abwärts gegangen. Es läßt sich kein schärferer Gegensatz denken, als der der beherrschenden Energie, mit der im Neuen Testament die Liebe alle sittliche Betätigung zu tragen und einheitlich zu bestimmen den Anspruch erhebt, zu jener Vereinzelung der Gebote und Satzungen, in der das Judentum, wie es seit dem Exil geworden, die Erfüllung einer Gerechtigkeit erblickte, die Verdienst vor Gott und den Anspruch auf Belohnung erwirbt [1]). Die Grundgebote der Liebe sind auch im Spätjudentum nicht vergessen, sie stehen ja im Gesetz [2]). Aber gleichwiegend mit unzähligen anderen bezeichnen sie eben nur ein Stück dieser Gerechtigkeit. Gewichtlos in ihrer Verstreutheit verlieren sich schöne Aussprüche über die Liebespflicht, die auch der Literatur dieses Judentums nicht fehlen, unter der Überfülle andersartiger, einschränkender, auch gegensätzlicher Äußerungen. Der „Geist der Liebe", von dem in den Testamenten der zwölf Patriarchen einmal die Rede ist [3]), ist nur einer unter den vielen sauberen und unsauberen Geistern, mit denen es diese jüdische Moraliensammlung zu tun hat. Was in den alten Propheten strömendes Leben war, ist erstarrt; was von diesem Leben auch in das Gesetz hineingeborgen war, das jetzt die Propheten hinter sich gedrängt hat, erstickt unter dem Kleinkram rabbinischer Tüftelei — man denke an die 316 Streitfragen zwischen den Schulen des Hillel und Schammai und ihren seltsamen Inhalt. „Nichts hatte Wert, wenn es nicht fest reguliert war; auf die formelle Genauigkeit kam es an." Es kommt dazu, daß jene Schranke, die auch der Prophetie gezogen, und deren Beseitigung die nächste Voraussetzung für eine zur Höhe strebende Entwicklung der prophetischen Grundlagen war, die nationale, in diesem Judentum nicht abgebrochen, sondern verfestigt ist. Wohl hat die mächtige Zeit-

1) Phil. 3, 6. Matth. 5, 20. Kap. 23 usw.

2) Sir. 7, 30. Testam. XII patriarcharum, t. Issaschar 5. 7. Dan 5. Benj. 3. Luk. 10, 26 f.

3) Test. Gad 4.

bewegung, die in den letzten vorchristlichen Jahrhunderten die Volksgrenzen verwischte, auch das Judentum nicht unberührt gelassen. Sie hat in ihm nicht bloß die vorübergehende Erscheinung eines kosmopolitischen Freidenkertums hervorgerufen, dessen Züge uns im Buch Koheleth begegnen, sondern auch in dem gesetzestreuen Teil des Volkes, der nach Überwindung jener Episode bestimmend für dessen Erscheinung und Betätigung wurde, ihre Spuren hinterlassen. „Gott erbarmt sich aller", sagt der Siracide. Aber wie wenig ihm darum zu tun ist, aus dieser Erkenntnis eine Norm allgemeiner Menschenliebe zu ziehen, zeigt der beigegebene Satz: „der Mensch erbarmt sich seines Nächsten", d. i. des Stammgenossen. So hatte schon der letzte unter den nachexilischen Schriftpropheten die Beziehung auf den einen Schöpfergott geltend gemacht, nicht um für die Knüpfung des nächsten Liebesbandes durch die Ehe die nationale Schranke zu öffnen oder auch nur zu lockern, sondern um sie schärfer anzuziehen. Der „Nächste" des Liebesgebotes bleibt der Jude [1]). Es wäre unbillig, die reiche Wohltätigkeit aus dem Bilde des damaligen Judentums tilgen oder das Leuchten ihrer Opferwilligkeit verdunkeln zu wollen. Aber daß sie mitbedingt war durch den bewußten Willen, die Beschwerden der Zerstreuung des Volkes durch gesteigerte Leistung der Pflicht gegen die Stammesgenossen aufzuwiegen oder doch zu mildern und dadurch den Volkszusammenhang zu befestigen, ist ebenso offenbar. Je weniger die über die Lande verstreute Nation seit dem Untergange der Makkabäerdynastie durch Reste politischer Selbständigkeit zusammengehalten wird; je mehr auch sie schon vorher von dem Zuge zur Propaganda ergriffen war, der seit dem 2. Jahrhundert v. Chr. die orientalischen Kulte auf die Wanderschaft trieb; je unvermeidlicher durch beides viele exotische Elemente in ihre Gedankenwelt eindrangen: um so mehr gewinnt neben der innerlichen Atomisierung des Gesetzes dieses als Ganzes die Bedeutung, morschende Stellen der nationalen Schranke für Eingrenzung und Abwehr fest zu

1) Sir. 18, 13 vgl. 4 Esra 8, 47. 51 ff. Mal. 2, 10 ff. Sir. 17, 14. Tob. 4, 13. 17.

machen und der äußeren Umzäunung eherne Stärke zu geben. Auch hier wird das „alte" Gebot neu, aber nicht durch Entschränkung und Verinnerlichung, sondern durch Verhärtung und Veräußerlichung. „Liebe die Geschöpfe Gottes", sagt Hillel, eine der edleren Gestalten, die auch unter den Schriftgelehrten dieser Zeit nicht fehlen; aber er unterläßt nicht, die Exegese beizufügen: „und leite sie zum Gesetz" [1]). Nicht bloß im Galaterbrief sehen wir, wie harten Kampf es gekostet hat, diese Fessel zu sprengen und dem Gedanken der Freiheit in Gott Raum zu schaffen, auf dem allein die Liebe die Fülle ihres Wesens unverkümmert entfalten kann. — Es gab engere Kreise, in denen unter stärkerer oder loserer Ablösung vom Volksganzen die Sprengung der Fessel sich durch Vermischung jüdischer und heidnischer Religionsideen vollzog [2]). Man mag in den Oden Salomos einen Beweis erkennen, daß in dem einen oder anderen dieser Kreise auch die Vorstellung insbesondere der Gottesliebe ihre eigenartige Pflege gefunden hat. Doch kann eingehende Betrachtung nicht übersehen, daß trotz der überraschenden Ähnlichkeit mancher charakteristischen Wendung mit johanneischer Diktion das Wesen der Liebe, die sich hier zum Ausdruck bringt, durch eine starke Distanz von der neutestamentlichen Gestaltung getrennt bleibt. Dieser gegenüber gibt sich die Liebesmystik der Oden als eine gradlinige Entfaltung der platonischen Erosspekulation zu erkennen, die als solche am Neuen Testament vorbeiführt: die Liebe nicht Bindung der Gemeinschaft, sondern Sache des Einzelnen; nicht Geben und Opfern, sondern heißes Begehren und Genuß der Schönheit Gottes und der oberen Welt [3]).

Oder wird die Kluft, die zwischen den Vorausschattungen des Alten Testaments und des Griechentums und der Fülle der neutestamentlichen Liebeslehre letztlich immer noch bestehen bleibt, ausgefüllt durch geistige Motive, die mit dem Einströmen der

1) Pirke Aboth 1, 12.

2) Wendland, Hellenistisch-römische Kultur ²1912 S. 193 ff. Cumont, Orientalische Religionen im römischen Heidentum; deutsch von Gehrich 1910, S. 76 ff.

3) Ode 34, 4—6; 7, 1—3. 17; 11, 4. 11 f.; 40, 6.

Mysterienreligionen in die Kulturen des Westens eingetreten sind? — Tatsache ist, daß gleichzeitig mit dem Einströmen der orientalischen Kulte eine mächtige Welle erotischen Taumels sich über die Lande ergossen hat. In den Aussagen der heidnischen, jüdischen und christlichen Schriftsteller des Altertums, in den Resten alter Plastik und Städtebaukunst, in den obszönen Gebräuchen mancher gnostischen Sekten fließen die Zeugnisse und Zeichen dieser sexuellen Epidemie so reichlich, daß es sich erübrigt, die ebenso unerfreuliche wie oft genug unternommene Arbeit ihrer Ausschöpfung hier zu wiederholen [1]). Das Bindeglied, mittels dessen die sinnliche Erotik sich den Mysterien und der an ihnen genährten Mystik einflechten konnte, hat die schon früher dagewesene Vorstellung einer geschlechtlichen Vermischung zwischen Mensch und Gottheit hergegeben [2]). Diese Vorstellung war verschiedener Verwendung fähig und ist auch verschiedenartig verwandt worden. Wird die Vermischung als die höchste Steigerung befriedigten Sehnens nach Vereinigung mit Gott gedacht, so fällt sie in das weite Gebiet dessen, was mit dem Ausdruck Liebe bezeichnet werden kann. Und so könnte die Vorstellung nicht blos, ins Gemeine niedergezogen, jene schweren Schatten über das Völkerleben zu verbreiten geholfen, sondern auch, in die Höhe gehoben, trotz der sinnlichen Rücklage den helleren Avers einer Beziehung zu unserem Problem gewonnen haben. Auch ins Spätjudentum ist ja jene Welle eingedrungen. Zwar die Erosbilder, die man in den neuerlich durchforschten Resten der alten Synagoge von Kapernaum gefunden, würden, auch wenn die Ansätze über Zeit und Örtlichkeit außer Frage ständen, schwerlich auf jene Strömung hinweisen; eher auf griechische

1) 1 Kor. 6, 9 f. Lobeck, Aglaophamus, S. 1015 ff. 650 ff. 196 ff. Friedländer, Sittengeschichte Roms[6] I, 450; II, 79. Cumont a. a. O. S. 108. 139 ff. 98 f. 245. 285. Weber, Altsynagogale Theologie 124. 225 ff. — Clemens Al. opp. (Stählin) II S. 208. C. Schmidt, Koptisch-gnostische Schriften I, 1905, S. 304, Z. 16 ff. usw.

2) Dietrich, Mithrasliturgie[2], S. 121 ff. Reitzenstein, Mysterienreligionen 1910, S. 20 ff. 88 f. Niese, Kritik der beiden Makkabäerbücher 1900, S. 20 f. Weinreich, Der Trug des Nektanebus 1911.

Bildung des Architekten. Aber — um von anderem chronologisch schwer zu Fixierenden abzusehen — die Aufnahme und Bewahrung des mit den lebhaftesten Farben orientalischer Sinnlichkeit ausgestatteten Singspieles, das wir unter dem Namen des Hohenliedes kennen, unter den Büchern des alttestamentlichen Kanons, und seine schon vor Ausgang des ersten christlichen Jahrhunderts nachweisbare Bezeichnung als eines „Allerheiligsten" würde nicht stattgefunden haben, wenn nicht die Umdeutung der naiven Dichtung ins Religiöse bereits unter den Schriftgelehrten, die in jenem Jahrhundert die Grenzen des Kanons festsetzten, die Oberhand gehabt hätte [1]). Eine Umdeutung, deren Konzeption und vollends deren Durchführung ohne die Voraussetzung einer mit erotischer Sinnlichkeit stark durchsetzten Religiosität nicht wohl zu verstehen ist — wie denn die gleiche Mischung sich an dem nämlichen Stoff nachgehends auch in der christlichen Kirche wieder und wieder entzündet hat. Daß an diese Allegorese sich auch feine Gedanken knüpfen konnten, das zeigt schon im unmittelbar anschließenden Judentum der schön empfundene und von aller Erotik gelöste Nachklang, der den Tod des Frommen als einen Kuß Gottes (Hohesl. 1, 2.) bezeichnet [2]). Dagegen ist in den Oden Salomos die Beziehung auf erotische Vermischung mit der Gottheit (3, 8) spürbar als ein trübendes Element in die reine Entfaltung des platonischen Gedankens eingetreten. — Vergeblich aber wird man Spuren dieses Gedankenferments in den apostolischen Mahnungen zur Liebe suchen. So rastlos und eifrig der bewegliche Geist des Paulus die verschiedenartigsten Elemente der religiösen und profanen Zeitbildung heranzieht, um

---

1) Delitzsch, Hoheslied und Koheleth 1875, S. 14 ff. Zöckler, Hoheslied und Prediger 1867, S. 15 ff. — Der νυμφίος Mark. 2, 19. Joh. 3, 29 stammt nicht aus dieser Allegorese — im ganzen Hohenliede ist der Ausdruck „Bräutigam" (חתן oder בחור) niemals gebraucht —, sondern aus Jes. 62, 5, vgl. 61, 10, und dadurch mittelbar aus Hos. 2, 21 f. Eben dahin blickt der Epheserbrief; und die Liebe des Christus, von der er redet, ist nicht Begehren und Genuß, sondern Opfer und Fürsorge Eph. 5, 25. 29.

2) Talmud tr. Baba bathra 17 a. Vgl. Deuteronomium rabba 11. Tanchuma Mikkez 10 u. a. St.

sie zu Mitteln der lebendigen Darstellung und wirksamen Verkündigung des neuen Lebens zu formen; so wenig es seiner inneren Freiheit und Sicherheit entspräche, einen für diese Zwecke geeigneten oder fügsamen Gedanken schon deswegen beiseite zu werfen, weil er ihm aus einer Mysterienreligion entgegenkommt; so innerlich gewiß er von Momenten hoher religiöser Ekstase aus eigner Erfahrung zu berichten weiß: die Verknüpfung des höchsten Erlebens inniger Gottesgemeinschaft mit Wallungen der Geschlechtslust liegt gänzlich außerhalb dessen, was sein lauterer Sinn und seine Ehrfurcht vor Gott zu fassen vermag; der Gedanke ist vor der kristallenen Klarheit und blitzenden Schneide seines sittlichen Ernstes ins Wesenlose versunken. Ihm tritt zur Seite die lichte Gelassenheit des Johannes, der dem Preise der Liebe Gottes, ehe er die Mahnungen zur Liebe folgen läßt, das Wort anfügt: Wer Christenhoffnung hat, der „heiligt sich selbst, wie ja auch jener keusch ist", den zu schauen er hofft. (1 Joh. 3, 3 vgl. 1 Petr. 1, 22.) Und wo wir in den neutestamentlichen Briefen den Eindrücken von ihren Wirkungsstätten in der Welt nachgehen, die die ersten Boten des Evangeliums darin niedergelegt haben: überall stoßen wir sowohl auf die scharfe Diagnose des sexuellen Miasmas, das in die Wunden einer welkenden Kultur das letzte tödliche Gift träufelt, als auf den strengen Ernst, der unter den Mitteln der Therapie und Hygiene die geschlechtliche Selbstbewahrung in Gedanken und Werken in die erste Reihe stellt. Das Einströmen des den Mysterienreligionen zugesellten sinnlich-erotischen Elements hat der Herausarbeitung des Begriffs der Liebe im Neuen Testament keinen anderen Dienst geleistet, als den, den seine frühere Gestalt in der Kanaaniterreligion den alten Propheten erwiesen: den Dienst, den Gegensatz der Geistesreligion um so schärfer ins Bewußtsein zu rufen und den keuschen Adel in allem, was religiöses und sittliches Verhalten angeht, zur Höhe zu heben. —

Wie man's auch wende: ein Neues bleibt in der apostolischen Erhebung der Liebe zum ethischen Prinzip und der obersten Norm des Religiös-Sittlichen. Neu nicht nur gegenüber dem Gegensatz eines innerlich verarmten Judentums und den fieber-

haften Versuchen des umgebenden Heidentums, sich dem tötenden Druck des allein noch geglaubten Schicksals zu entringen: neu auch gegenüber den edlen Vorausschattungen in der altisraelitischen Prophetie und im Griechentum. Und die Apostel lassen uns nicht im Zweifel, woher ihnen das Neue gekommen. Es ist nicht weltfremde Ideendichtung, nicht Produkt ausgesponnener Reflexion und Spekulation: eher hat man das Empfinden einer Rückkehr aus den Nebeln in die lichte Unmittelbarkeit des Gottesgefühls. Das Neue ist vielmehr Resultat eines überwältigenden Eindrucks, der einmal in den Geist aufgenommen unauslöschlich darin haften geblieben ist und all diese Gedanken über die Liebe ans Licht treibt. Nicht Reflexion ist es, sondern Reflex: Widerschein einer Gestalt, die in großer Kraft und Einfalt über die Erde gewandelt, in der die Liebe aus Gott, die Liebe zum Vater und zu den Brüdern in ungetrübter Einheit Leben geworden ist; der Gestalt des Jesus, von dem uns die Synoptiker berichten, wie er die Liebe gelebt, in ihrem Dienst sich aufgerieben und sein Leben in den Tod gegeben hat. — Für die großen Wendungen in der Geschichte der Menschheit bereitet der Verlauf der Mittelursachen die Bahn, aber herbeigeführt werden sie durch die Macht der Persönlichkeit. Ohne den Anspruch, von einem einzelnen Punkt aus und gleichsam im Vorbeigehen ein zurzeit vielverhandeltes Problem erledigen zu können, dessen Bedeutung und Schwere den weitesten Umblick und die allseitigste Erörterung auch der Details erfordert, wird man im Hinblick auf die neutestamentliche Liebeslehre und ihre Vorgeschichte es doch als eine Sache gewaltiger und gewalttätiger Kunst erkennen müssen, den Unterschied zwischen Morgendämmerung und Tagesleuchten unter Absehn von dem dazwischenliegenden Sonnenaufgang begreifen und erklären zu wollen.

2.

Leſſings Stellung zum Chriſtentum.

Von

D. Friedrich Loofs [1]).

Über Leſſings Stellung zum Chriſtentum iſt in der reichen Leſſing-Literatur und in allgemeineren Werken zur Geſchichte der Literatur und der proteſtantiſchen Theologie ausgiebigſt verhandelt worden [2]). Es iſt auch unverkennbar, daß die richtige Antwort

1) Obige Abhandlung iſt bereits 1910 als ſog. Preisverteilungsprogramm der Univerſität Halle gedruckt („Bekanntmachung der Ergebniſſe der akademiſchen Preisbewerbung vom Jahre 1909 und der neuen für das Jahr 1910 geſtellten Preisaufgaben. Voran geht die Abhandlung: Leſſings Stellung ..., Halle 1910"), iſt aber, wie alle Univerſitätsſchriften dieſer Art, Eigentum des Verfaſſers geblieben. Da nun eine große Zahl von Nachfragen bei Buchhändlern und bei dem Verfaſſer gezeigt haben, daß die geringe Zahl der an die Univerſitätsbibliotheken gelieferten Exemplare dieſes Univerſitätsprogramms dem Intereſſe nicht genügen kann, das dem Thema der Abhandlung begreiflicherweiſe entgegengebracht wird, haben wir uns entſchloſſen, die Abhandlung hier einem weiteren Publikum zugänglich zu machen. Die Herausgeber.

2) Benutzt habe ich: F. Schlegel, Leſſings Geiſt aus ſeinen Schriften, oder deſſen Meinungen zuſammengeſtellt und erläutert. Dritter Teil. Neue unveränderte Ausgabe; Leipzig 1810. — G. E. Guhrauer, Leſſings Erziehung des Menſchengeſchlechts kritiſch und philoſophiſch erörtert; Berlin 1841. — H. Ritter, Über Leſſings philoſophiſche und religiöſe Grundſätze (Göttinger Studien 1847, zweite Abteilung S. 151—221); Göttingen 1847. — Th. W. Danzel und G. E. Guhrauer, G. E. Leſſing, zwei Bände (1850—1854), zweite Auflage, herausgegeben von W. von Maltzahn und R. Boxberger; Berlin 1880—1881. — C. Schwarz, G. E. Leſſing als Theologe; Halle 1854. — Wilhelm Wackernagel, Leſſings „Nathan der Weiſe" (Proteſtantiſche Monatsblätter VI 1855, S. 232—256) in: W. Wackernagel, Kleinere Schriften II, Leipzig 1873, S. 452—480. — G. R. Röpe, Johan Melchior Goeze. Eine Rettung; Hamburg 1860. — C. Hebler, Leſſingſtudien; Bern 1862. — W. Beyſchlag, Leſſings Nathan der Weiſe und das poſitive Chriſtentum; Berlin 1863. — H. Hettner, Literaturgeſchichte des achtzehnten Jahrhunderts. Dritter Teil: Die

auf die fundamentalſte Frage, d. i. die Frage nach Leſſings Stellung zur Offenbarung, die Antwort, die ſchon Schwarz, Hebler, Hettner u. a. gegeben haben, neuerdings einen weiteren Geltungsbereich ſich erworben hat, als es vor fünfzig Jahren der Fall war. Das beweiſen allein ſchon die beiden in der

---

deutſche Literatur II; Braunſchweig 1864. — J. W. Loebell, Die Entwicklung der deutſchen Poeſie uſw. III, G. E. Leſſing, herausgeg. von A. Koberſtein; Braunſchweig 1865. — W. Dilthey, Über Gotth. Ephr. Leſſing (Preußiſche Jahrbücher 1867, Heft 2, S. 117—161); Berlin 1867. — J. A. Dorner, Geſchichte der proteſtantiſchen Theologie, beſonders in Deutſchland; München 1867. — Chriſtian Groß, Vorbemerkungen des Herausgebers in der Hempelſchen Ausgabe der Werke Leſſings, Bd. 14—17 (Theologiſche Schriften) und Bd. 18 (Philoſophiſche Schriften); Berlin o. J. (1873 bis 1874). — J. H. Witte, Die Philoſophie unſerer Dichterheroen I, Leſſing und Herder; Bonn 1880. — H. F. Müller, G. E. Leſſing und ſeine Stellung zum Chriſtentum (Zeitfragen des chriſtlichen Volkslebens, herausgeg. von Mühlhäußer und Gefficken, Heft 36 = VI, 4); Heilbronn 1881. — Gideon Spicker, Leſſings Weltanſchauung; Leipzig 1883. — K. Chr. Redlich, Artikel „G. E. Leſſing“ (Allgemeine deutſche Biogr. XIX, 756 bis 802); 1884. — Erich Schmidt, Leſſing, 2 Bände; Berlin 1884—1892, dritte Aufl. 1909. — O. Nieten, Leſſings religionsphiloſophiſche Anſichten bis zum Jahre 1770 in ihrem hiſtoriſchen Zuſammenhang und in ihren hiſtoriſchen Beziehungen, philoſoph. Inauguraldiſſertation; Bonn 1896. — E. Conſentius, Der Wahrſager. Zur Charakteriſtik von Mylius und Leſſing; Leipzig 1900. — E. Bertheau, Artikel „Leſſing“ (Real-Enzyklopädie für proteſt. Theologie und Kirche, herausgeg. von A. Hauck, XI, 406—414); Leipzig 1902. — K. Sell, Die Religion unſerer Klaſſiker, Leſſing, Herder, Schiller, Goethe; Tübingen 1904, 2. Aufl. 1910. — P. Gaſtrow, Joh. Salomo Semler in ſeiner Bedeutung für die Theologie mit beſonderer Berückſichtigung ſeines Streites mit Leſſing; Gießen 1905. — Leop. Zſcharnack, Leſſing und Semler. Ein Beitrag zur Entſtehungsgeſchichte des Rationalismus und der kritiſchen Theologie; Gießen 1905. — E. Troeltſch, Anzeige der eben genannten Bücher von Gaſtrow und Zſcharnack in: Theologiſche Literaturzeitung, herausgeg. von A. Harnack und E. Schürer, 1906, Sp. 148 f. — M. Rade, Leſſing als Theolog (Jahrbuch des Freien deutſchen Hochſtifts zu Frankfurt am Main 1906, S. 1—19); Frankfurt 1906. — Zitiert ſind die Werke Leſſings nach der Hempelſchen Ausgabe (H), die auch nach der dritten Auflage der vornehmen, allzu vornehmen, Ausgabe Lachmanns (21 Bände, herausgeg. von Franz Muncker, Leipzig 1886—1907) noch immer ihre beſonderen Vorzüge hat. Die Sperrungen in den Zitaten rühren zumeiſt von mir her.

letzten Zeit in neuen Auflagen erſchienenen, weit verbreiteten Bücher von Erich Schmidt und Karl Sell. Erſterer gibt zwar keine Geſamtwürdigung des „Theologen“ Leſſing; aber, was er über Leſſings Stellung zum Chriſtentum ſagt, iſt unanfechtbar. Und Sell hat dem weiteren Leſerkreiſe, an den er ſich wendet, zwar ohne gelehrte Schärfe, aber aus guter Sachkenntnis heraus Leſſings Stellung zum Chriſtentum m. E. im weſentlichen richtig gezeichnet. Auch Gaſtrow, der freilich auf Leſſing wenig eingeht, hält ſich in dem, was er ſagt, auf der rechten Bahn. Aber ausgeſtorben ſind die irrigen Anſchauungen noch nicht, die vor fünfzig bis ſechzig Jahren von hervorragenden Gelehrten vertreten wurden. Ritter hat ſich zwar nicht „vergeblich abmühen wollen, Leſſings völlige Übereinſtimmung mit dem chriſtlichen Glauben zu retten“ (S. 215); aber er meinte doch, daß in der „Erziehung des Menſchengeſchlechts“ der poſitiven Religion vollſtändige Gewähr gegeben ſei, ihre Wahrheit anerkannt werde (S. 201). Ähnlich urteilte Wilhelm Wackernagel: Leſſing, der im Nathan wie „ein vom Chriſtentum abgefallener Deiſt“ rede (II, 473), habe ſchon ein Jahr ſpäter in der „Erziehung des Menſchengeſchlechts“ die jüdiſche und chriſtliche Offenbarung anerkannt und, hätte er länger gelebt, er würde gewiß, „ſtark und ehrlich wie er war, den Nathan und die Irrungen gegen das Chriſtentum zurückgenommen haben“ (II, 480). Loebell urteilte zwar über den Nathan anders — er ſei nicht widerchriſtlich, aber auch nicht chriſtlich —; doch die „Erziehung des Menſchengeſchlechts“ begegnet bei ihm ganz ähnlicher Beurteilung: eine chriſtliche, ja eine apologetiſche Tendenz ihr beizulegen, glaubt Loebell „vollkommen berechtigt“ zu ſein (S. 140). Und dieſe Urteile von angeſehenſter philoſophiſcher, germaniſtiſcher und hiſtoriſcher Seite wirken, wie geſagt, noch heute nach. J. H. Witte urteilt noch weſentlich ebenſo über die „Erziehung des Menſchengeſchlechts“ wie Ritter, Wackernagel und Loebell; ja er polemiſiert, Leſſings Verhältnis zum Chriſtentum von hier aus beſtimmend, gegen die andersartige Auffaſſung Hettners: ein Bruch mit der Offenbarung ſei bei Leſſing nicht vorhanden; wer dieſe Annahme teile, müſſe in

Leſſings Verhältnis zu den Orthodoxen und zu den Freidenkern „Unehrlichkeit“ finden (S. 147). Auch Beyſchlag urteilte ähnlich wie Ritter. Und noch 1906 hat ein ſo unbefangener Theologe wie Martin Rade behaupten zu können gemeint, daß Leſſing ein Chriſt ſein wollte (S. 16); die „Erziehung des Menſchengeſchlechts“ ſei, weil ganz erſt nach dem Nathan herausgegeben, „ein unüberſehbarer Proteſt gegen die Oberflächlichkeit, die im Nathan eine Nivellierung aller poſitiven Religionen begrüßt“ (S. 18). Selbſt Zſcharnack, der dem Aufkläreriſchen in der „Erziehung des Menſchengeſchlechts“ gerechter wird als die drei oben erwähnten Gelehrten der Mitte des vorigen Jahrhunderts, glaubt doch Leſſings eigene Meinung dahin deuten zu können, daß die Offenbarung ihren Nutzen und ihre Notwendigkeit behalte (S. 237).

Wie kann ein ſo klarer Kopf wie Leſſing ſo verſchiedenartiger Beurteilung ſeiner Gedanken ausgeſetzt ſein? Die Antwort iſt einfach. Er ſchreibt ſelbſt gelegentlich im Fragmentenſtreit ſeinem Bruder: „Ich denke, ſie (eine doppelte Antwort an Goeze, die „Parabel“ und die „Axiomata“) wird Deinen Beifall einigermaßen haben, wenn Du bedenkſt, daß ich meine Waffen nach meinem Gegner richten muß, und daß ich nicht alles, was ich γυμναστικῶς ſchreibe, auch δογματικῶς ſchreiben würde“ (16. März 1778; H. 20 I, S. 736). Und wenn Leſſing anerkannte, „daß Leibniz die Lehre von der ewigen Verdammung ſehr exoteriſch behandelt hat, und daß er ſich eſoteriſch ganz anders darüber ausgedrückt haben würde“ (Leibniz von den ewigen Strafen; H. 18, 85), ſo war dies nicht im Sinne eines Tadels gemeint; im Gegenteil, Leſſing rühmt Leibniz nach: „Er tut damit (nämlich damit, daß er den traditionellen Lehrſätzen einen erträglichen Sinn beilegte) nichts mehr und nichts weniger, als was alle alte Philoſophen in ihrem exoteriſchen Vortrage zu tun pflegten; er beobachtete eine Klugheit, für die freilich unſere neueſten Philoſophen viel zu weiſe geworden ſind“ (ebenda S. 83).

Wer nun über Leſſings religiöſe Stellung wie Hettner denkt, muß ſehr viel als nur „γυμναστικῶς“, nur „exoteriſch“ geſagt anſehen. Joh. H. Witte aber polemiſiert (S. 146 und

160ff.) mit ſittlichem Pathos gegen die Ausdehnung, die man der von ihm natürlich auch nicht ganz (vgl. S. 163) geleugneten Unterſcheidung des Eſoteriſchen und Exoteriſchen bei Leſſing gibt: „Sollen wir in der Tat annehmen“, ſo ſchreibt er, „daß ein Mann, deſſen Leben durch literariſche Wirkſamkeit ausgefüllt war, und deſſen literariſche Wirkſamkeit geradezu ſein Leben bedeutet —, daß ein Mann, in deſſen Schriften die Welt daher auch das Recht hatte, ſeine wahre Meinung finden zu wollen, daß ein Mann, der in ſeinem Leben ſonſt überall ein ſelten entſchiedener, feſter und offener Charakter war, der ſogar die von Königsberg aus ihm angetragene Profeſſur der Beredſamkeit ablehnte, um ſelbſt nicht die Verpflichtung, auch nur einmal im Jahre auf den König eine Lobrede zu halten, übernehmen zu müſſen [1]) —: ſollen wir glauben, daß er, der nicht einmal heucheln wollte, ſein ganzes Leben hindurch die Welt belogen hat? Sollen wir meinen, daß ein Leſſing ſo viel Zeit, wie zur Abfaſſung ſeiner Werke erfordert wurde, darangeſetzt hat, eine andere Meinung zu verteidigen als diejenige, welche ſeine wirkliche Überzeugung war? Tragen ſeine Schriften überdies nicht jenen warmen, für die in ihnen enthaltene Anſicht begeiſterten Charakter, durch welchen ihr Verfaſſer den Leſer auch wirklich überzeugen will?“ uſw. (S. 160f.). Auch Beyſchlag, Zſcharnack und Rade haben die Verwendung des Offenbarungsbegriffs in der „Erziehung des Menſchengeſchlechts“ nicht für rein exoteriſch zu halten vermocht.

Iſt's allein der Geſchmack, der hier entſcheiden kann? Oder iſt's gar die eigne Stellung des Urteilenden zur poſitiven Religion? Ich glaube nicht. Und es ſcheint mir nicht unzweckmäßig, das Urteilsmaterial für die entſcheidenden Fragen ſo zuſammenzuſtellen, daß auch dem Leſer, der die weitſchichtige Leſſing-Literatur zu bewältigen nicht die Zeit hat, ein eignes ſicheres Urteil möglich wird. Das letzte Viertel meiner — mehr eignem Studium der Quellen als der Verwertung der Literatur

1) Dieſe Berufung nach Königsberg iſt nicht ſicher, und das von Witte verwendete Motiv der Ablehnung iſt noch unſicherer. Vgl. E. Schmidt I², 454.

entſtammenden — Darlegung mag auch vielleicht der Forſchung zu dienen vermögen.

Mit der Konſtatierung zweier ſehr differenter Tatſachen muß ich beginnen.

Die erſte iſt die, daß Leſſing in den von ihm unter ſeinem Namen publizierten Schriften darauf gehalten hat, als Chriſt zu erſcheinen, d. h. als ein Mann, der die Wirklichkeit und Wahrheit der poſitiven chriſtlichen Offenbarung nicht in Abrede ſtellte. „Ich habe", ſagt Leſſing im ſiebenten Anti-Goeze (H. 16, 181), „es nicht allein nicht ausdrücklich geſagt, daß ich der Meinung meines Ungenannten zugetan ſei, ich habe auch bis auf den Zeitpunkt, da ich mich mit der Ausgabe der Fragmente befaßt, nie das Geringſte geſchrieben oder öffentlich behauptet, was mich dem Verdachte ausſetzen könnte, ein heimlicher Feind der chriſtlichen Religion zu ſein. Wohl aber habe ich mehr als eine Kleinigkeit geſchrieben, in welchen ich nicht allein die chriſtliche Religion überhaupt nach ihren Lehren und Lehrern in dem beſten Lichte gezeigt, ſondern auch die chriſtlich-Lutheriſche orthodoxe Religion insbeſondere gegen Katholiken, Sozinianer und Neulinge verteidigt habe." — Hat er während des Fragmentenſtreits eine andre Stellung eingenommen? Er iſt ſelbſt nicht der Meinung geweſen. Er klagt in einem Nachlaßſchriftſtück, das, wenn er's vollendet hätte, der Öffentlichkeit übergeben wäre, darüber, daß ihn die „Verdrehung eines unwiſſenden und hämiſchen Zeloten (d. i. Goezes) um alle Anſprüche auf den Namen eines Chriſten" habe bringen wollen (Bibliolatrie 1, H. 17, 162 f.); er ſchreibt in einer angefangenen und gleichfalls zum Druck beſtimmten Erwiderung gegen Chr. W. F. Walch: „Ich bin zufrieden, wenn mir ein ſolcher Mann (wie Walch) nur zugeſteht, daß ich nicht in den Tag hinein plaudere und keine feindſelige Angriffe auf die chriſtliche Religion tue, welches mir jener ſo hämiſch ſchuld gibt. Ich hoffe, daß mich Ew. Hochwürden ſogar von aller Untergrabung der proteſtantiſchen Kirche und namentlich der Lutherſchen loszählen ſollen, wenn ich hinzuſetze" uſw. (Briefe an verſchiedene Gottesgelehrte, H. 17, 208); er gibt der Bibliolatrie (H. 17, 162 und 164) das Motto:

Καλόν γε τὸν πόνον, ὦ
Χριστέ, σοὶ πρὸ δόμων λατρεύω
τιμῶν μαντεῖον ἕδραν [1])

und erläutert dieſes Motto in Worten, die innerſte Anhänglichkeit an Jeſus Chriſtus zu bezeugen ſcheinen: „Was die griechiſchen Zeilen auf dem Titel ſagen ſollen, will man noch wiſſen? Dieſe Zeilen ſagt beim Euripides Jo, indem er die Stufen vor dem Tempel des Apollo kehrt. Auch ich bin nicht im Tempel, ſondern nur am Tempel beſchäftigt. Auch ich kehre nur die Stufen, bis auf welche den Staub des innern Tempels die heiligen Prieſter zu kehren ſich begnügen. Auch ich bin ſtolz auf dieſe geringe Arbeit; denn ich weiß am beſten, wem zu Ehren ich es tue“ (H. 17, 168). Seinem Landesherrn ſchrieb er: „Ich habe das Zeugnis von ganz Deutſchland vor mir, daß ich mich bei aller Gelegenheit als den orthodoxeſten Verteidiger der Lutherſchen Lehre erwieſen habe; und ich darf ſicher jeden auch noch ſo ſkrupulöſen Theologen auffordern, mir, in den Beiträgen beſonders, das Geringſte zu zeigen, was mich in den Verdacht der Heterodoxie bringen könnte. ... Noch könnte ich anführen, daß ich zum Überfluſſe die fragmenta quaestionis ſofort ſelbſt mit einer Widerlegung verſehen habe, die von unverdächtigen Lutheriſchen Theologen gebilliget und zum Teil mehr gelobet worden, als mir die Beſcheidenheit nachzuſagen erlaubt“ (11. Juli 1778; H. 20 I, S. 743 und 744). Und wenig ſpäter erklärte er dem Herzog: „Das Original (der inzwiſchen widerrufenen Zenſurdispenſation) ... lege ich Ew. Durchlaucht wieder zu Füßen, innigſt verſichert, daß ich durch den Gebrauch desſelben mehr Gutes als Böſes geſtiftet habe, und ſehr gleichgültig, ob dieſes itzt und hier einige Theologen begreifen oder nicht“ (H. 20 I, S. 747).

---

1) Euripides (vgl. H. 17, 163), von dem die Verſe ſtammen, hat *Φοῖβε* ſtatt *Χριστέ* (vgl. die oben folgenden Ausführungen Leſſings). In Donners Überſetzung (III, 66) lauten die Verſe:

Wie ſchön iſt, Phöbos (hier: Chriſtus), der Dienſt,
Den ich übe vor deinem Hauſe,
Fromm ehrend den Seherſitz.

Es kann auch diese Beurteilung, die Lessing selbst seiner Haltung im Fragmentenstreit zuteil werden läßt, nicht als unrichtige Schönfärberei charakterisiert werden. Verständige aufrichtige Freunde des Christentums haben schon damals anerkannt, daß Lessing durch Veröffentlichung der Fragmente und seiner Gegensätze nichts gegen das Christentum getan habe. Matthias Claudius hat in seiner „Nachricht von meiner Audienz bei'm Kaiser von Japan" Lessings sich ausdrücklich angenommen. Als der Kaiser im Hinblick auf Lessing meint: „Die Poëten sind gewöhnlich Spötter und schlechte Heilige; es geht hier auch so", läßt er den Asmus antworten: „Das nun ist hier der Fall eben nicht." Und auf die Frage, wie Lessing es (bei der Veröffentlichung der Fragmente) mit den Zweifeln des Fragmentisten gemacht habe, antwortet Asmus: „Wie er's immer macht, Sire. Er meint, wer Recht hat, wird wohl Recht behalten; der soll's aber auch behalten, und darf das freie Feld nicht scheuen! und also läßt er die Zweifel mit Ober- und Untergewehr aufmarschieren: marschiert ihr dagegen! So'n Trupp Religionszweifel ist aber wie die Klapperschlange, und fällt über den ersten den besten wehrlosen Mann her; das will er nicht haben, und darum hat er gleich jedem Zweifel einen Maulkorb umgetan, oder wenn Ew. Majestät den Maulkorb etwa nicht leiden können, er hat jedwedem Zweifel 'n Felsstück mit scharfen Ecken in den Hals geworfen, daran zu nagen, bis sich irgendein gelehrter und vernünftiger Theologe rüste. Und, sagt er, ehrlich gegen den Feind zu Werk gegangen! Und schreie niemand Viktoria, wenn er 'n alten rostigen Musquedonner einmal mit losem Kraut abgebrannt hat! Und besetze keiner ein größer Terrain, als er soutenieren kann, und als der Fuß der Religion bedarf!" (Werke III, 1774, Stuttgarter Ausgabe II, 4. Aufl. 1834, S. 50 und S. 49). Und Lessing hat noch 1778 „seinem lieben Claudius" dafür gedankt, daß „Herr Asmus seine theologischen Gesinnungen so vortrefflich interpretiert habe" (19. April 1778; H. 20 I, S. 740).

Hat Lessing nach Juli 1778 öffentlich eine andre Stellung eingenommen? Er hat, wie die handschriftlich von ihm hinter-

laſſenen Vorreden zum Nathan (H. 11, II, S. 784 f.) beweiſen, daran gedacht, es zu tun. Aber er hat dieſen Plan nicht ausgeführt. Der Nathan iſt kein Zeuge dagegen. Leſſing iſt ſich bewußt geweſen, gegen das Chriſtentum ſprechende Ausführungen nur Perſonen in den Mund gelegt zu haben, denen ſolche Gedanken nicht übelgenommen werden können. „Ich will doch nicht hoffen", ſchreibt er ſeinem Bruder (19. Dez. 1778, H. 20 I, S. 770 f.), „daß mir der Zenſor in Berlin wird Händel machen? Denn er dürfte leicht in der Folge (d. h. in den auf den erſten Bogen folgenden Bogen) mehr ſehr auffallende Zeilen finden, wenn er aus der Acht läßt, aus welchem Munde ſie kommen, und die Perſonen für den Verfaſſer nimmt." Ein Chriſt wird zwar verſtehen, daß Wilhelm Wackernagel meinte, mindeſtens ein Vorurteil gegen das Chriſtentum gehe als bitterer Geſchmack durch den ganzen Nathan (II, 473), und der Nathan biete keineswegs volle Befriedigung dar (II, 477). Aber wird einem Juden nicht auch Jeſu Gleichnis vom barmherzigen Samariter einen bitteren Beigeſchmack haben? Leſſing iſt dieſes Vorbildes ſich bewußt geweſen [1]); und hätte er ſeinen Plan, den Stoff dieſes Gleichniſſes zu dramatiſieren [1]), ausgeführt, ſo würde hier das Judentum ebenſo ſchlechtgemacht erſchienen ſein, wie im Nathan das Chriſtentum. Es iſt das Recht der Tendenzdichtung, das tadelnswerte Schlechte von dem Guten, mit dem es im Leben verbunden iſt, loszulöſen. Der Nathan iſt, unter dieſem Geſichtspunkt betrachtet, in der Tat, wie Loebell ſagte (vgl. oben S. 33), kein widerchriſtliches Stück. — Am eheſten iſt Leſſing der Poſition, die er bis Juli 1778, ja bis zum Nathan, in der Öffentlichkeit innezuhalten ſich bemüht hat, untreu geworden in der — „Erziehung des Menſchengeſchlechts". Nicht der Text dieſer Schrift kommt hier in Frage; denn Leſſing hat

1) Vgl. was er am 25. Mai 1779 an Eliſe Reimarus ſchrieb: „Sobald ich mit Semlern fertig bin und auch Leſſen geantwortet habe, arbeite ich meinen frommen Samariter, ein Trauerſpiel in 5 Aufzügen, nach der Erfindung des Herrn Jeſu Chriſti, aus. Der Levit und der Prieſter werden eine gar brillante Rolle darin ſpielen" (H. 20 I, S. 793).

ihn als Werk eines ungenannten Freundes veröffentlicht, und es war seine Absicht, das Werk nie für seine Arbeit anzuerkennen (an Karl Leſſing, 25. Febr. 1780; H. 20 I, S. 809). Aber wenn Leſſing in ſeinem Herausgebervorwort ſagt: „Warum wollen wir in allen poſitiven Religionen nicht lieber weiter nichts als den Gang erblicken, nach welchem ſich der menſchliche Verſtand jedes Orts einzig und allein entwickeln können und noch ferner entwickeln ſoll, als über eine derſelben entweder lächeln oder zürnen? Dieſen unſern Hohn, dieſen unſern Unwillen verdiente in der beſten Welt nichts; und nur die Religionen ſollten ihn verdienen? Gott hätte ſeine Hand bei allem im Spiele, nur bei unſern Irrtümern nicht?“ (H. 18, 198), — wenn, ſage ich, Leſſing hier ſo ſpricht, hat er da nicht öffentlich ſich auf einen Standpunkt geſtellt, für den die „Offenbarung“ nur ein Name, ein Titel für die natürliche Entwicklung iſt? Doch Leſſing gibt auch dieſe Bemerkung ſeines Vorworts als einen „von dem Verfaſſer mitgebrachten Fingerzeig, um den er ſelbſt oft verlegen geweſen“. Und beweiſen nicht Ritter, Wackernagel, Loebell u. a., daß, auch als Leſſings eigne Meinung verſtanden, jener Satz an ſich nicht überall im Sinne eines jede Offenbarung ablehnenden Naturalismus gedeutet worden iſt? Auch dieſer Satz ſchränkt daher die Unanfechtbarkeit der Tatſache nicht ein, daß Leſſing in den von ihm unter ſeinem Namen publizierten Schriften darauf gehalten hat, als Chriſt zu erſcheinen, d. h. als ein Mann, der die Wirklichkeit und Wahrheit der poſitiven chriſtlichen Offenbarung nicht in Abrede ſtelle. — Eine Beſtätigung dieſer meiner erſten Theſe bringt das, was Karl Leſſing in der Vorrede zu dem von ihm herausgegebenen theologiſchen Nachlaß ſeines Bruders (Berlin 1784) ſagt. Er ſchreibt, nachdem er die neumodiſche Theologie ſeiner Zeit charakteriſiert hat: „Was man auch von meinem Bruder urteilen will, hierin dacht' er ganz anders. Wer ein Chriſt ſein oder heißen will, muß auch ſein Unterſcheidendes vom Freigeiſt, Naturaliſten, Juden, Heiden und Türken annehmen und den Unterſchied nicht in den bloßen Namen Chriſt ſetzen; am allerwenigſten die chriſtliche Offenbarung für bloß moraliſchen Unterricht weiſer und erleuchteter Männer

halten. Dem ohngeachtet konnte er (nämlich: mein Bruder) den andern Weg der sogenannten Orthodoxen nicht so blindlings, so ganz gehen. Er bahnte sich also seinen eignen; und darüber, glaub' ich, entstand soviel Lärm und Unzufriedenheit über ihn. Beide Teile fühlten, daß er mit ihnen und auch nicht mit ihnen harmonierte, beide Teile verwarfen ihn also. Griffen einige seine Gegensätze ja nicht an, so ist es doch noch gar kein Beweis, daß sie ihn das zu sagen für berechtigt hielten, was sich ein Teil von ihnen bisher selbst zu lehren erlaubt hatte. Er glaubte die Geheimnisse der christlichen Religion, weil er sonst kein Christ, kein Lutheraner heißen könnte, goß aber darüber keinen süßen, philosophischen Zuckerguß für die Übelkeit der Vernunft; er gestand offenherzig, daß sich die Grundlehren des Christentums durch Vernunft weder erklären noch erweisen ließen, und es auch nicht nötig wäre" (S. 8).

Ebenso zweifellos aber wie dies Erste, ist das Zweite: daß Lessing ein Christ, d. h. ein Mann, der die Wirklichkeit und Wahrheit der positiven christlichen Offenbarung gelten ließ, nicht gewesen ist, und daß er in seinen vertraulichen Äußerungen auch kein Hehl daraus gemacht hat. „Nathans Gesinnung gegen alle positive Religion ist von jeher die meinige gewesen", schreibt er in einem der im Nachlaß gefundenen Entwürfe einer Vorrede zum Nathan (H. 11 II, S. 785). Und er ist weit davon gewesen, in der kurzen Spanne Zeit, die ihm nach der Veröffentlichung des Nathan noch blieb, andern Sinnes zu werden. Man braucht nicht die unkontrollierbare Erzählung heranzuziehen, die wissen will, Lessing habe, als man erzählte, daß der Pfarrer von St. Sulpice sich erlaubt hätte, den sterbenden Voltaire noch zu stören, ganz unwillig zu einem Freunde gesagt: „Wenn Sie mich im Sterben sehen, rufen Sie mir den Notar herbei; ich will mich gegen ihn erklären, daß ich in keiner der herrschenden Religionen sterbe" (Danzel-Guhrauer II², 580). Auch den Rückschluß bedarf man nicht, der sich aus den Worten ableiten läßt, mit denen Lessing seine Bemerkungen gegen die mangelhaft beglaubigte „sogenannte Bekehrung" Berengars abschließt: „Wer mich dieses (d. h., daß für Berengar die Wahrheit später auf-

gehört habe, Wahrheit zu sein) bereden könnte, der hätte mich zugleich beredet, allen Untersuchungen der Wahrheit von nun an zu entsagen. Denn wozu diese fruchtlosen Untersuchungen, wenn sich über die Vorurteile unserer ersten Erziehung doch kein dauerhafter Sieg erhalten läßt? ... Die Begriffe, die uns von Wahrheit und Unwahrheit in unsrer Kindheit beigebracht werden, sind gerade die allerflachsten, die sich am allerleichtesten durch selbsterworbene Begriffe auf ewig überstreichen lassen, und diejenigen, bei denen sie in einem spätern Alter wieder zum Vorschein kommen, legen dadurch wider sich selbst das Zeugnis ab, daß die Begriffe, unter welchen sie jene begraben wollen, noch flacher, noch seichter, noch weniger ihr Eigentum gewesen als die Begriffe ihrer Kindheit. Nur von solchen Menschen können also auch die gräßlichen Erzählungen von plötzlichen Rückfällen in längst abgelegte Irrtümer auf dem Todbette wahr sein, mit welchen man jeden kleinmütigern Freund der Wahrheit zur Verzweiflung bringen könnte. Nur von diesen, aber von keinem Berengarius. Ein Berengarius stirbt sicherlich, wie er lehrte; und so sterben sie alle, die ebenso aufrichtig, ebenso ernstlich lehren als er. Freilich muß ein hitziges Fieber aus dem Spiele bleiben; und was noch schrecklicher ist als ein hitziges Fieber: Einfalt und Heuchelei müssen das Bette des Sterbenden nicht belagern und ihm so lange zusetzen, bis sie ihm ein paar zweideutige Worte ausgenergelt, mit welchen der arme Kranke sich bloß die Erlaubnis erkaufen wollte, ruhig sterben zu können" (Berengarius, H. 14, 114 f.). Man braucht, sage ich, den Rückschluß, den diese Stelle auf Lessing selbst zu ziehen gestattet, nicht, um den Glauben zurückzuweisen, daß Lessing nach dem Nathan dem Offenbarungsglauben sich wieder mehr genähert habe. Noch in dem letzten Briefe an Mendelssohn, den Lessing, im Vorgefühl seines baldigen Endes, nicht ganz vier Wochen vor seinem Tode schrieb, gibt er scherzend ein Glaubensbekenntnis, wenn er der Bemerkung, Mendelssohn möge dem Juden Daveson (vgl. E. Schmidt II^3, 595 f.) „den kürzesten und sichersten Weg nach dem europäischen Lande vorschlagen, wo es weder Christen noch Juden gibt", die Worte folgen läßt: „sobald er glücklich da an-

gelangt iſt, bin ich der erſte, der ihm folgt“ (19. Dez. 1780; H. 20 I, S. 836 f.). Und nur ein Vierteljahr früher hat Leſſing die Schutzſchrift des Reimarus, der ſeine Wolfenbüttler Fragmente entſtammten, noch „ſein (d. i. des Reimarus) letztes und beſtes Werk“ genannt (an Eliſe Reimarus ohne Datum; H. 20 I, 824).

Und die angeführten Zeugniſſe dafür, daß Leſſing „von jeher“ (d. h. etwa ſeit dem Abſchluß ſeiner Studentenzeit) und bis an ſein Ende die Offenbarungsanſprüche aller poſitiven Religionen (alſo auch die des Chriſtentums) in ſeinen Gedanken abgelehnt hat, ſtehen nicht allein. Bei der Zeit vor 1770 will ich mich nicht aufhalten. Die Nachlaßſtücke (H. 14, 203—239): „Gedanken über die Herrnhuter“ (1750), „Das Chriſtentum der Vernunft“ (etwa 1753), „Über die Entſtehung der geoffenbarten Religion“ (etwa 1755—1760) und „Von der Art und Weiſe der Fortpflanzung und Ausbreitung der chriſtlichen Religion“ (etwa 1760), ſind für dieſe Zeit Beweiſes genug. Man ſieht hier zugleich, daß es vornehmlich deiſtiſche Einflüſſe geweſen ſind, die Leſſing beſtimmt hatten. Nach 1770 könnte freilich ein Einlenken Leſſings uns nicht überraſchen. Die Breslauer Zeit mit eindringenden Kirchenväterſtudien lag hinter ihm, und in Wolfenbüttel ſah er gleich nach ſeinem Amtsantritt ſich in theologiſche Studien hineingeſchoben. Ja, er ſchrieb an Mendelsſohn am 9. Januar 1771: „Ich beſorge es nicht erſt ſeit geſtern, daß, indem ich gewiſſe Vorurteile weggeworfen, ich ein wenig zuviel mit weggeworfen habe, was ich werde wiederholen müſſen. Daß ich es zum Teil nicht ſchon getan, daran hat mich nur die Furcht verhindert, nach und nach den ganzen Unrat wieder in das Haus zu ſchleppen. Es iſt unendlich ſchwer, zu wiſſen, wann und wo man bleiben ſoll, und Tauſenden für einen iſt das Ziel ihres Nachdenkens die Stelle, wo ſie des Nachdenkens müde geworden“ (H. 20 I, S. 400). Ob ein Einlenken irgendwelcher Art ſeit dieſer Zeit in der Tat ſtattgefunden hat, dieſe Frage wird unten zu prüfen ſein. Hier genügt es, zu konſtatieren, daß eine Rückkehr zum Glauben an eine poſitive Offenbarung, wenn auch nicht durch den Wortlaut (gegen E. Schmidt II², 210), ſo doch

aus andern Gründen ausgeschlossen ist. Und zwar nicht nur durch die schon oben (S. 41 f.) beigebrachten Zeugnisse. Sie stehen, wie gesagt, nicht allein. Denn kann man die brieflichen Äußerungen über die Schutzschrift des Reimarus (z. B. 9. 1. 1771, H. 20 I, 400f.; 6. 12. 1771, S. 451; 25. 5. 1777, S. 712f.; Okt. 1780, S. 824) lesen, ohne zu erkennen, daß Lessing — trotz mancher Differenzen über Einzelheiten und über die Art der Beweisführung — in der Ablehnung aller Offenbarungsansprüche mit seinem „Ungenannten" übereinstimmte? Ist es nicht ein Bekenntnis seiner ablehnenden Stellung zum Christentum, wenn Lessing über seine „Nötige Antwort auf eine sehr unnötige Frage des Herrn Hauptpastor Goeze" an Elise Reimarus schreibt: „Es freuet mich, daß Sie die Taktik meines letzten Bogens so gut verstehen. Ich will ihm Evolutiones vormachen, deren er sich gewiß nicht versieht. Denn da er sich nun einmal verredet hat und wissen will, nicht was ich von der christlichen Religion *glaube*, sondern was ich unter der christlichen Religion verstehe, so habe ich gewonnen" (9. August 1778; H. 20 I, S. 756). Und paßt nicht auch die Tatsache, daß im Nathan die offenbarsten Charakterfehler der auftretenden Christen sichtbarlich damit zusammenhängen, daß die Überzeugung von der alleinigen Wahrheit des Christentums diese Personen bestimmt oder bei ihnen nachwirkt, dazu, daß Lessing in einer der ungedruckt gebliebenen Vorreden (H. 11 II, 785) darauf hinweist, „daß *der Nachteil, welchen geoffenbarte Religionen dem menschlichen Geschlechte bringen*, zu keiner Zeit einem vernünftigen Manne müsse auffallender gewesen sein, als zu den Zeiten der Kreuzzüge"? Hat nicht Lessing mit dem Nathan den Theologen „einen ärgern Possen spielen" wollen, „als noch mit zehn Fragmenten" (an Karl, 11. 8. 1778, S. 757), „Semlern ein wenig einheizen" wollen (14. 5. 1779, S. 792)? Hat er nicht seinem Bruder geschrieben: „Es kann wohl sein, daß mein Nathan im ganzen wenig Wirkung tun würde, wenn er auf das Theater käme, welches wohl nie geschehen wird. Genug, wenn er sich mit Interesse nur lieset und unter tausend Lesern *nur einer* daraus *an der Evidenz und Allgemeinheit seiner Religion zweifeln*

lernt" (18. April 1779, S. 788)? Der Nathan an sich ist nicht widerchristlich (vgl. oben S. 39); aber Lessing hat ihn geschrieben, um dem Offenbarungsanspruch des Christentums einen Stoß zu geben.

Daß Lessing mit dem Offenbarungsglauben gebrochen hatte, ist nach alledem ebenso zweifellos wie das zuerst Gezeigte, daß er in seinem öffentlichen Auftreten diese seine Stellung nicht kundgetan, ja den Namen eines (offenbarungsgläubigen) Christen sich nicht hat rauben lassen wollen.

Dies Zwiefache scheint sich schlecht miteinander zu reimen. Schrieb nicht Lessing selbst über Hermann Dieterich Reimarus, einen Enkel des Fragmentisten, an Elise Reimarus: „Es mag sehr nützlich sein, seinen christlichen guten Geruch lauter und rein zu erhalten; ob man aber in der Sorgfalt dafür auch nicht zu weit gehen könne, gebe ich der Tochter dieses seines Großvaters zu bedenken" (Okt. 1780; H. 20 I, S. 824)? Ob und inwieweit Lessing selbst unter dies sein Urteil fällt, kann erst erörtert werden, wenn zuvor neben jenem Doppelten, das besprochen ist, noch ein Drittes in die Verhandlung gezogen ist: — Lessings Verhältnis zu den theologischen Parteien seiner Zeit. Auch hier sieht man einer schokierenden Tatsache sich gegenüber: Lessing, der Freund Mendelssohns und Nicolais, steht in seinen Streitschriften vor dem Renkontre mit Goeze den Orthodoxen näher als den Aufklärern! Und doch wird diese auffällige Tatsache verständlich gerade deshalb, weil Lessing dem Christentum innerlich viel ablehnender gegenüberstand, als die damaligen neologischen Theologen.

Ich muß etwas weiter ausholen, um das zu erklären. Lessing hatte zwar als Rezensent der Vossischen Zeitung früh, schon 1751—1755, auch theologische Werke besprochen (H. 17, 17 ff.); auch von den vier „Rettungen", welche 1754 der dritte Teil seiner „Schriften" brachte (vgl. H. 19, 691), sind drei, die des Hier. Cardanus, die des Ineptus Religiosus und die des Cochlaeus (H. 14, 23—84), als theologische Schriften zu charakterisieren. Doch Lessings in weitesten Kreisen Aufsehen erregende theologische Schriftstellerei begann erst in der Wolfen-

büttler Zeit, und zwar mit der Abhandlung „Berengarius Turonenſis, oder Ankündigung eines wichtigen Werkes desſelben, wovon in der Herzoglichen Bibliothek zu Wolfenbüttel ein Manuſkript befindlich", 1770 (H. 14, 93—194). Dieſe „Ankündigung" gab nicht nur gelehrteſte kirchengeſchichtliche Unterſuchungen über den durch Berengar v. Tours in der Zeit Gregors VII. angeregten Abendmahlsſtreit; ſie ſuchte auch in ihren dogmengeſchichtlichen Schlußausführungen die Lutherſche Abendmahlslehre als die von Berengar vertretene, ja als die der hiſtoriſchen Entwicklung allein entſprechende hinzuſtellen. Leſſing urteilt hier vor der Öffentlichkeit über die von ihm aufgefundene Schrift ähnlich, wie er am 27. Juli 1770 ſeinem bald nachher verſtorbenen Vater ſchrieb: „Es (nämlich: dies Werk Berengars) erläutert die Geſchichte der Kirchenverſammlungen des gedachten Jahrhunderts, die wider den Berengarius gehalten wurden, ganz außerordentlich und enthält zugleich die unwiderſprechlichſten Beweiſe, daß Berengarius vollkommen den nachherigen Lehrbegriff Lutheri von dem Abendmahle gehabt hat und keineswegs einer Meinung davon geweſen, die der Reformierten ihrer beikäme" (H. 20 I, S. 363). Dieſe Publikation Leſſings fand bei den Theologen, die zu den orthodoxen Traditionen noch Beziehungen hatten, freudigſte Anerkennung. Erneſti in Leipzig meinte, der Verfaſſer ſei des theologiſchen Doktorats würdig (Karl an G. E. Leſſing, 4. Juni 1771, H. 20 II, 471; vgl. Heyne an Leſſing, 9. Dezember 1770, H. 20 II, 415). „Sie glauben nicht", ſchrieb Leſſing ſelbſt am 27. Oktober 1770 an ſeine ſpätere Braut, „in was für einen lieblichen Geruch von Rechtgläubigkeit ich mich bei unſern Lutheriſchen Theologen geſetzt habe. Machen Sie ſich nur gefaßt, mich für nichts Geringeres als für eine Stütze unſerer Kirche ausgeſchrieen zu hören. Ob mich das aber ſo recht kleiden möchte, und ob ich das gute Lob nicht bald wieder verlieren dürfte, das wird die Zeit lehren" (H. 20 I, S. 378). Die Berliniſchen Theologen aber ſahen, wie Karl Leſſing ſeinem Bruder ſchreibt, in dem Berengarius ein Zeichen des Abfalls Leſſings (4. Juni 1771, H. 20 II, 472). Leſſing hat damals ſeinen Bruder in einer Weiſe beruhigt, welche zeigt, durch welche Weiten ſein wirkliches

Intereſſe von den Fragen entfernt war, für die er im Berengarius ein Intereſſe an den Tag gelegt hatte: „Wenn Dir um ſonſt nichts bange iſt“, ſo ſchrieb er damals ſeinem Bruder, „als daß ich mich durch das ſchale Lob der Theologen dürfte verführen laſſen, mich mehr mit ihren Quisquilien und Ungereimtheiten zu beſchäftigen, ſo kannſt Du meinetwegen ganz ohne Sorgen ſein. Aber ich muß Dir leider ſagen, daß das Unglück ſonſt ſein Spiel mit mir hat. Ich bin, ſeitdem ich Dir das letzte Mal geſchrieben, auch nicht einmal imſtande geweſen, mich mit theologiſchem Unſinn abzugeben, geſchweige, daß ich etwas Geſcheiteres vorzunehmen fähig geweſen wäre“ (4. Juli 1771; H. 20 I, S. 427). Doch als Leſſing in dem erſten Beitrag „Zur Geſchichte und Literatur, aus den Schätzen der Herzoglichen Bibliothek zu Wolfenbüttel“ (Frühjahr 1773) den Aufſatz „Leibniz von den ewigen Strafen“ (H. 18, 69—100) und in dem zweiten Beitrag (Herbſt 1773) in dem Stücke „des Andreas Wiſſowatius Einwürfe wider die Dreieinigkeit“ (H. 18, 101—133) Leibniz' Erwiderung auf dieſe Einwürfe nebſt eignen einleitenden und erläuternden Ausführungen veröffentlicht und damit abermals mißtrauiſches Kopfſchütteln bei den Berlinern, auch bei ſeinem eignen Bruder, hervorgerufen hatte, hat er brieflich letzterem gegenüber über ſein Verhältnis zu den Aufklärern und den Orthodoxen ſich näher ausgeſprochen. „So habe ich wirklich, meinſt Du“, ſchreibt er dem Bruder am 8. April 1773, „mit meinen Gedanken über die ewigen Strafen den Orthodoxen die Cour machen wollen? Du meinſt, ich habe es nicht bedacht, daß auch ſie damit weder zufrieden ſein können noch werden? Was gehen mich die Orthodoxen an? Ich verachte ſie ebenſoſehr als Du; nur verachte ich unſere neumodiſchen Geiſtlichen noch mehr, die Theologen viel zu wenig und Philoſophen lange nicht genug ſind. Ich bin von ſolchen ſchalen Köpfen auch ſehr überzeugt, daß, wenn man ſie aufkommen läßt, ſie mit der Zeit mehr tyranniſieren werden, als es die Orthodoxen jemals getan haben“ (H. 20 I, 552). Eine noch ausführlichere Erklärung ſeiner Stellungnahme gab er dem Bruder am 2. Februar 1774: „Ohne nun aber zu unterſuchen, wie viel oder wie wenig ich mit meinen Nebenmenſchen zufrieden

zu sein Ursache habe, muß ich Dir doch sagen, daß Du Dir hierin wahrlich eine ganz falsche Idee von mir machst und mein ganzes Betragen in Ansehung der Orthodoxie sehr unrecht verstehst. Ich sollte es der Welt mißgönnen, daß man sie mehr aufzuklären suche? Ich sollte es nicht von Herzen wünschen, daß ein jeder über die Religion vernünftig denken möge? Ich würde mich verabscheuen, wenn ich selbst bei meinen Sudeleien einen andern Zweck hätte, als jene großen Absichten befördern zu helfen. Laß mir aber doch nur meine eigene Art, wie ich dieses tun zu können glaube. Und was ist simpler als diese Art? Nicht das unreine Wasser, welches längst nicht mehr zu brauchen, will ich beibehalten wissen: ich will es nur nicht eher weggegossen wissen, aber bis man weiß, woher reineres zu nehmen; ich will nur nicht, daß man es ohne Bedenken weggieße, und sollte man auch das Kind hernach in Mistjauche baden. Und was ist sie anders, unsere neumodische Theologie, gegen die Orthodoxie als Mistjauche gegen unreines Wasser? — Mit der Orthodoxie war man, Gott sei Dank, ziemlich zu Rande; man hatte zwischen ihr und der Philosophie eine Scheidewand gezogen, hinter welcher eine jede ihren Weg fortgehen konnte, ohne die andre zu hindern. Aber was tut man nun? Man reißt diese Scheidewand nieder und macht uns unter dem Vorwande, uns zu vernünftigen Christen zu machen, zu höchst unvernünftigen Philosophen. Ich bitte Dich, lieber Bruder, erkundige Dich doch nur nach diesem Punkte genauer, und siehe weniger auf das, was unsere neuen Theologen verwerfen, als auf das, was sie dafür in die Stelle setzen wollen. Darin sind wir einig, daß unser altes Religionssystem falsch ist; aber das möchte ich nicht mit Dir sagen, daß es ein Flickwerk von Stümpern und Halbphilosophen sei. Ich weiß kein Ding in der Welt, an welchem sich der menschliche Scharfsinn mehr gezeigt und mehr geübt hätte als an ihm. Flickwerk von Stümpern und Halbphilosophen ist das Religionssystem, welches man jetzt an die Stelle des alten setzen will, und mit weit mehr Einfluß auf Vernunft und Philosophie, als sich das alte anmaßt. Und doch verdenkst Du es mir, daß ich dieses alte verteidige? Meines Nachbars Haus

drohet ihm den Einsturz. Wenn es mein Nachbar abtragen will, so will ich ihm redlich helfen. Aber er will es nicht abtragen, sondern er will es mit gänzlichem Ruin meines Hauses stützen und unterbauen. Das soll er bleiben lassen, oder ich werde mich seines einstürzenden Hauses so annehmen als meines eigenen" (H. 20 I, 571 f.).

Diesen programmatischen Erklärungen entsprach bereits die Stellung, die Lessing einnahm, als er in dem dritten „Beitrage" (1774) ein erstes Stück aus seiner Abschrift der Schutzschrift des Reimarus als angeblich der Wolfenbüttler Bibliothek entnommenes „Fragment eines Ungenannten" publizierte. Die Bemerkungen, die er diesem „Von Duldung der Deisten" handelnden Fragment folgen ließ, suchten nachzuweisen, daß die Berufung des Fragmentisten auf die Duldung der Proselyten in Israel keine Zugkraft habe. Denn die Proselyten seien nur unter Einschränkungen, welche die Rücksicht auf die herrschende Religion mit sich brachte, von den Juden geduldet gewesen. „Aber unsere Deisten wollen ohne alle Bedingung geduldet sein. Sie wollen die Freiheit haben, die christliche Religion zu bestreiten, und doch geduldet sein" (H. 15, 102). Und der Schluß dieser begleitenden Bemerkung Lessings brachte ein ironisches Lob der modernen Theologen, „die ihr Christentum keines Widerspruchs mit der gesunden Vernunft überführen lassen". Der Fragmentist, so meint Lessing, scheine diese Leute in Verdacht gehabt zu haben, daß sie vom ganzen Christentum nichts übrig ließen als den Namen. Doch das sei ungerecht wenigstens den „vernünftigen" Theologen gegenüber, welche den Verteidigern einer bloß natürlichen Religion erbittert entgegenträten. Aber Lessing schließt dann mit der Bemerkung: „Dieses ihr vernünftiges Christentum ist allerdings noch mehr als natürliche Religion; schade nur, daß man so eigentlich nicht weiß, weder wo ihm die Vernunft, noch wo ihm das Christentum sitzt" (H. 15, 102 f.).

Nicht minder abstoßend mußten auf die neumodischen Theologen die „Gegensätze" oder Begleitausführungen — die „Maulkörbe", wie Claudius sagte (vgl. oben S. 38) — wirken, die Lessing

1777 den im vierten Beitrage veröffentlichten weitern fünf „Fragmenten des Ungenannten“ mitgab. Die Fragmente (II: Von Verschreiung der Vernunft auf den Kanzeln; III: Unmöglichkeit einer Offenbarung, die alle Menschen auf eine gegründete Art glauben könnten; IV: Durchgang der Israeliten durchs Rote Meer; V: Daß die Bücher Alten Testaments nicht geschrieben wurden, eine Religion zu offenbaren; VI: Über die Auferstehungsgeschichte) hatten die mannigfachsten Beweise gegen den Offenbarungscharakter der Bibel geltend gemacht; Lessing aber nimmt des Christentums gegen diese Beweise sich an (H. 15, 261—283). Es würde zu weit führen, wollte ich seine Argumentationen referierend wiedergeben. Es genügt auch die Bemerkung, daß Lessing hier zwar die orthodoxe Inspirationslehre aufgibt und von einer mehr geschichtlichen Auffassung der biblischen Bücher ausgeht, den Schlußfolgerungen des Fragmentisten aber nirgends zustimmt. „Der Buchstabe ist nicht der Geist, und die Bibel ist nicht die Religion; folglich sind Einwürfe gegen den Buchstaben und gegen die Bibel nicht eben auch Einwürfe gegen den Geist und gegen die Religion“ (S. 261). Freilich hat der Fragmentist Schwierigkeiten des Durchzugs der Kinder Israel aufgewiesen; aber er hat übertrieben; man kann die Sache sich zurechtlegen, und wenn man's nicht kann, der Orthodoxe braucht sich nur in der Feste zu verschanzen, daß hier eben ein Wunder vorliege (S. 273 ff.)! Freilich lehrt das Alte Testament nichts von Unsterblichkeit; aber die Offenbarung hat Stufen gehabt (S. 278 ff.). Freilich sind die Widersprüche in der Auferstehungsgeschichte anzuerkennen; aber „es sind nicht Widersprüche der Zeugen, sondern der Geschichtsschreiber, nicht der Aussagen, sondern der Nachrichten von diesen Aussagen; nur ein fortdauerndes Wunder hätte es verhindern können, daß in den 30 bis 40 Jahren, ehe Evangelisten schrieben, solche Ausartungen der mündlichen Erzählung von der Auferstehung sich nicht ereignet hätten“ (S. 282). Auch kaum verhüllter Spott gegen die neumodischen Theologen fehlt nicht. Jetzt sind Klagen über die Verschreiung der Vernunft auf den Kanzeln ganz unbegründet! „Die Kanzeln ... ertönen nun von nichts als von dem innigen Bande

zwischen Vernunft und Glauben. Glaube ist durch Wunder und Zeichen bekräftigte Vernunft, und Vernunft räsonnierender Glaube geworden. Die ganze geoffenbarte Religion ist nichts als eine erneuerte Sanktion der Religion der Vernunft" (S. 264). Die modernen Theologen „bestechen alles, was Vernunft haben will und nicht hat" (S. 265). — Lessing hat in der Zeit, da er die Publikation dieser Fragmente vorbereitete und abgeschlossen hatte, noch zweimal in beachtenswerter Weise sich seinem Bruder gegenüber über seine Stellung ausgesprochen. Am 20. März 1777 schrieb er ihm: „Und Du verdenkst es mir noch, daß ich mich dafür (d. h. anstatt mich dem Theater zu widmen) lieber in die Theologie werfe? — Freilich, wenn mir am Ende die Theologie ebenso lohnt als das Theater! — Es sei! Darüber würde ich mich weit weniger beschweren; weil es im Grunde allerdings wahr ist, daß es mir bei meinen theologischen — wie Du es nennen willst — Neckereien oder Stänkereien, *mehr um den gesunden Menschenverstand als um die Theologie* zu tun ist, und ich nur darum die alte orthodoxe (im Grunde *tolerante*) Theologie der neuern (im Grunde *intoleranten*) vorziehe, weil jene mit dem gesunden Menschenverstande offenbar streitet und diese ihn lieber bestechen möchte. Ich vertrage mich mit meinen offenbaren Feinden, um gegen meine heimlichen desto besser auf meiner Hut sein zu können" (H. 20 I, 696). Und nach Publikation der Fragmente II—VI äußerte er am 25. Mai 1777: „Daß die Theologen zu den Fragmenten meines Ungenannten so schweigen, bestärkt mich in der guten Meinung, die ich jederzeit von ihnen gehabt habe. Mit der gehörigen Vorsicht kann man ihrentwegen schreiben, was man will. Nicht das, was man ihnen nimmt, sondern das, was man an dessen Stelle setzen will, bringt sie auf, und das mit Recht. Denn wenn die Welt mit Unwahrheiten soll hingehalten werden, *so sind die alten, bereits gangbaren ebenso gut dazu als neue*" (H. 20 I, 712 f.). — Lessing hatte sich in dieser „guten Meinung" über die Theologen freilich getäuscht: mehr als fünf Vierteljahr hat ihn der „Fragmentenstreit" in Atem gehalten; und es war nicht sein freier Wille, der ihn bestimmte, im Som-

mer 1778 von weiteren Publikationen dieſer Art abzuſehen. — Seine gedruckten Streitſchriften und die mehr oder weniger vollendeten Nachlaßſachen, die als Streitſchriften veröffentlicht werden ſollten, zeigen, daß Leſſing in dieſem „Fragmentenſtreit“ zu einer Frontveränderung ſich genötigt ſah: er hat die nicht orthodoxe, aber noch weniger neologiſche Poſition, die er in den „Gegenſätzen“ zu den Fragmenten eingenommen hatte, nun gegen orthodoxen Widerſpruch verteidigen müſſen. Ja, er hat in den — theologiſch weniger ergiebigen — Streitſchriften gegen Goeze an dieſem Orthodoxen ſeinen Zeitgenoſſen, ſoweit ſie's noch nötig hatten, das Gruſeln vor der Orthodoxie beizubringen ſich bemüht. Aber ſachlich iſt Leſſings Stellung auch in den Schriften des Fragmentenſtreits keine andre geworden.

Wie alſo ſtand Leſſing zu den theologiſchen Parteien ſeiner Zeit? In folgenden kurzen Theſen faſſe ich das Hauptſächliche zuſammen: 1. Leſſing iſt mit dem alten orthodoxen, ſupranaturalen Religionsſyſtem längſt fertig; er würde zufrieden ſein, wenn es ganz hinfiele, wenn allein die Philoſophie und der geſunde Menſchenverſtand das Feld behaupteten. 2. Aber daß das ſchon jetzt möglich ſei, hat Leſſing offenbar nicht angenommen; „die Welt muß noch mit Unwahrheiten hingehalten werden“. 3. Da das der Fall war, hat Leſſing es für richtiger gehalten, das alte ſupranaturale Religionsſyſtem, weil es mit der Vernunft ganz offenbar ſtreite, zu ſtützen, als den Neologen Raum zu geben, welche „die Vernunft beſtachen“, einer künftigen völligen Beſeitigung der ſupranaturalen Traditionen alſo nur den Weg verbauten.

„Das, weiß ich“, ſagt Leſſing im Berengarius (H. 14, 105), „iſt Pflicht, wenn man die Wahrheit lehren will, ſie ganz oder gar nicht zu lehren, ſie klar und rund, ohne Rätſel, ohne Zurückhaltung, ohne Mißtrauen in ihre Kraft und Nützlichkeit zu lehren; und die Gaben, welche dazu erfordert werden, ſtehen in unſerer Gewalt. Wer die nicht erwerben oder, wenn er ſie erworben, nicht brauchen will, der macht ſich um den menſchlichen Verſtand nur ſchlecht verdient, wenn er grobe Irrtümer uns benimmt, die volle Wahrheit aber vorenthält und mit einem Mittel-

dinge von Wahrheit und Lüge uns befriedigen will. Denn je gröber der Irrtum, desto kürzer und gerader der Weg zur Wahrheit; dahingegen der verfeinerte Irrtum uns auf ewig von der Wahrheit entfernt halten kann, je schwerer uns einleuchtet, daß er Irrtum ist. ... Wer nur darauf denkt, die Wahrheit unter allerlei Larven und Schminke an den Mann zu bringen, der möchte wohl gern ihr Kuppler sein, nur ihr Liebhaber ist er nie gewesen." Lessing hat nicht solch ein Kuppler der Wahrheit sein wollen. Dem Dilemma, die Wahrheit ganz oder gar nicht zu sagen, hat er freilich auszuweichen gesucht: er hat durch Publikation der Fragmente die ihm feststehende „Wahrheit", daß die Offenbarungsansprüche des Christentums haltlos seien, diese ganze, scharfe, naturalistische Wahrheit, in die Öffentlichkeit hineinzulancieren gewußt. Aber persönlich für diese „Wahrheit" einzutreten, ist ihm unter den Verhältnissen seiner Zeit nicht ratsam erschienen. Daher hat er für sich die andre Alternative des Dilemmas gewählt: anstatt mit den Neologen einen „verfeinerten Irrtum", eine faktisch vom Supranaturalen absehende Offenbarungsgläubigkeit anzupreisen, hat er die „Wahrheit", daß das Supranaturale auszuscheiden sei, gar nicht gesagt, sondern die alten supranaturalen Traditionen in einer Weise verfochten, die den Graben zwischen Vernunft und Offenbarung bestehen ließ, übrigens aber wissenschaftlich sich rechtfertigen konnte. Vor allen seinen theologischen Kämpfen und am Abschluß derselben hat er diese seine Position in zwei Briefen in so übereinstimmender Weise dargelegt, daß ein Verkennen derselben eigentlich unmöglich sein sollte. Um Mendelssohn zu ermuntern, den immer noch nicht zur Ruhe gekommenen Zumutungen Lavaters an ihn nachdrücklichst entgegenzutreten, schrieb er ihm am 9. Januar 1771: „Sie allein dürfen und können in dieser Sache so sprechen und schreiben und sind daher unendlich glücklicher als andre ehrliche Leute, die den Umsturz des abscheulichsten Gebäudes von Unsinn nicht anders als unter dem Vorwande, es neu zu unterbauen, befördern können" (H. 20 I, 401). Und ein Brief an Elise Reimarus vom 2. August 1778 bietet die nicht minder bezeichnende Äußerung: „Den Spaß hoffe

ich noch selbst zu erleben, daß die meisten Theologen auf meine Seite treten werden, um mit Verlust eines Fittichs noch eine Weile den Rumpf zu retten" (H. 20 I, 751 f.).

Ist nun alles in Lessings theologischen Schriften lediglich „Schein eines neuen Unterbauens"? Ist für Lessings eigne Stellung ihnen schlechterdings nichts zu entnehmen? Ist alles nur γυμναστικῶς gesagt? Wäre dem so, so würde der Vorwurf der Unehrlichkeit (vgl. oben S. 34 f.) Lessing in der Tat nicht zu ersparen sein; Röpes Anklagen wären voll berechtigt. Frei von allen berechtigten Einwänden ist in der Tat Lessings Verfahren nicht. Das muß man zugeben, auch wenn man, durch die Verhandlungen Lessings mit seinem Herzog und durch die Einmischung der Corpus Evangelicorum in die Angelegenheit (vgl. H. 20 I, Nr. 468, 469, 474 und 551) belehrt, sich ganz in die Zeitverhältnisse versetzt. Die Art, wie Lessing für seine „Fragmente" durch eine hartnäckig festgehaltene Fiktion sich Zensurfreiheit erschlich; sein Bemühen, eine radikalere Aufklärung durch Neuausstaffierung eines irrationalen Supranaturalismus zu fördern; die Art seiner Polemik gegen Goeze und die versteckte Art der Angriffe gegen die positive Religion im „Nathan" (vgl. oben S. 44 f.): das alles wird, mit dem streng sittlichen Maßstab gemessen, den Lessing selbst Goeze gegenüber mit Ostentation handhabt, nicht tadellos genannt werden können. Es hat mich gefreut, auch bei Erich Schmidt, der sonst keinen Lessingverehrer durch zu geringes Lob seines Helden enttäuschen wird, ein Zugeständnis dieser Art zu finden. „Wer Lessings Verhalten durch dick und dünn skrupellos billigt", sagt Erich Schmidt (II³, 454), „und durchaus unbedenklich für das moderne philosophische Bewußtsein findet, der wird sich einer sachlich nicht zutreffenden Auffassung schuldig machen."

Aber auch das ist — abgesehen von den „Halbheiten, Kompromissen und Windungen", die mir nicht der rechte Ausdruck für den komplizierten Tatbestand zu sein scheinen, — richtig, was Erich Schmidt diesen Worten vorhergehen läßt: „Wer die anscheinenden Halbheiten, Kompromisse, Windungen, die einen streng logischen wissenschaftlichen Sinn verletzen, aus Furcht vor

der Macht und aus dem Wunſch, es zwei Parteien recht zu machen, herleitet, der wird gröblich fehlgehen, weil er die Perſönlichkeit mißkennt."

Und nicht nur die Eigenart des perſönlichen Charakters dieſer Perſönlichkeit kommt hier in Betracht, — ich meine Leſſings „Gabe etwas Gutes an etwas Schlechtem zu entdecken" (an Eva König, 25. Oktober 1770, H. 20 I, 376), ſeine Neigung, „eine unphiloſophiſche Sache ſehr philoſophiſch zu verteidigen" (an Mendelsſohn, 1. Mai 1774, H. 20 I, 581), ſeine Luſt, „die allerfremdeſten Ideen zuſammenzupaaren, um zu ſehen, was für Geburten ſie erzeugen würden" (Mendelsſohn, An die Freunde Leſſings, Werke III, Leipzig 1843, S. 22; vgl. E. Schmidt II³, 451f., 446f.). Auch die Eigenart der theologiſchen oder philoſophiſchen Perſönlichkeit Leſſings will beachtet ſein.

Es iſt längſt darauf aufmerkſam gemacht, daß das, was Leſſing über Leibniz' theologiſche Stellung geſagt hat, den Schlüſſel auch für ſein eignes Verfahren biete. „Leibniz", ſo ſagt Leſſing (Leibniz von den ewigen Strafen), „nahm bei ſeiner Unterſuchung der Wahrheit nie Rückſicht auf angenommene Meinungen; aber in der feſten Überzeugung, daß keine Meinung angenommen ſein könne, die nicht von einer gewiſſen Seite, in einem gewiſſen Verſtande wahr ſei, hatte er wohl oft die Gefälligkeit, dieſe Meinung ſo lange zu wenden und zu drehen, bis es ihm gelang, dieſe gewiſſe Seite ſichtbar, dieſen gewiſſen Verſtand begreiflich zu machen. Er ſchlug aus Kieſel Feuer, aber er verbarg ſein Feuer nicht in Kieſel. Doch im Grunde hat Herr Eberhard [der Halleſche Profeſſor Joh. Aug. Eberhard, † 1809, der 1772 in ſeiner Apologie des Sokrates auch Leibniz' Stellung zur Frage der Seligkeit der Heiden beſprochen hatte] das nur auch ſagen wollen, und ein Teil ſeiner Worte ſagt es wirklich. »Er nahm ihre Lehrſätze als Vorausſetzungen an und legte ihnen einen erträglichen Sinn bei, nach welchem er ſie mit ſeinem Syſtem verglich«. Sehr wohl; nur hätte Herr Eberhard nicht hinzuſetzen müſſen: »ohne ihnen ſelbſt beizupflichten«. Allerdings pflichtete er ihnen bei, nämlich nach dem erträglichen Sinne, den er ihnen nicht ſowohl bei-

legte, als in ihnen entdeckte. Dieſer erträgliche Sinn war Wahrheit, und wie hätte er der Wahrheit nicht beipflichten ſollen? Auch iſt ihm das weder als Falſchheit noch als Eitelkeit anzurechnen. Er tat damit nichts mehr und nichts weniger, als was alle alte Philoſophen in ihrem exoteriſchen Vortrage zu tun pflegten. Er beobachtete eine Klugheit, für die freilich unſere neueſten Philoſophen viel zu weiſe geworden ſind. Er ſetzte willig ſein Syſtem beiſeite und ſuchte einen jeden auf demjenigen Wege zur Wahrheit zu führen, auf welchem er ihn fand" (H. 18, 82f.). Und: „Aber wozu dieſes alles? Will ich Leibnizen in noch größern Verdacht bringen, daß er den Orthodoxen nur geheuchelt habe? oder will ich ihn in allem Ernſte bis zum Ärgernis unſerer Philoſophen orthodox machen? Keines von beiden. Ich gebe es zu, daß Leibniz die Lehre von der ewigen Verdammung ſehr exoteriſch behandelt hat, und daß er ſich eſoteriſch ganz anders darüber ausgedrückt haben würde. Allein ich wollte nur nicht, daß ... man ihn geradezu beſchuldigte, er ſei in Anſehung der Lehre ſelbſt mit ſich nicht einig geweſen, indem er ſie öffentlich mit den Worten bekannt, heimlich und im Grunde aber geleugnet habe. Denn das wäre ein wenig zu arg und ließe ſich ſchlechterdings mit keiner didaktiſchen Politik, mit keiner Begierde, allen alles zu werden, entſchuldigen. Vielmehr bin ich überzeugt und glaube es erweiſen zu können, daß ſich Leibniz nur darum die gemeine Lehre von der Verdammung nach allen ihren exoteriſchen Gründen gefallen laſſen, ja gar ſie lieber noch mit neuen beſtärkt hätte, weil er erkannte, daß ſie mit einer großen Wahrheit ſeiner eſoteriſchen Philoſophie mehr übereinſtimme als die gegenſeitige Lehre. Freilich nahm er ſie nicht in dem rohen und wüſten Begriffe, in dem ſie ſo mancher Theologe nimmt. Aber er fand, daß ſelbſt in dieſem rohen und wüſten Begriffe noch mehr Wahres liege als in den ebenſo rohen und wüſten Begriffen der ſchwärmeriſchen Verteidiger der Wiederbringung; und nur das bewog ihn, mit den Orthodoxen lieber der Sache ein wenig zu viel zu tun als mit den letztern zu wenig"

(H. 18, 85 f.). Erinnert nicht einzelnes in diesen Ausführungen direkt an die oben mitgeteilten brieflichen Bemerkungen Lessings über sein Verhältnis zu Orthodoxen und Neologen? Um so sicherer darf man auch das übrige, das nicht direkt Parallelen hat, zur Bestimmung der Stellung Lessings in Anspruch nehmen. Ja, in einem Punkte läßt sich ganz dieselbe Haltung, die Lessing hier für Leibniz behauptet, bei ihm selbst nachweisen. Und zwar demselben Professor Eberhard gegenüber und bei ebenderselben Frage, die Eberhard Leibniz gegenüber erörtert hatte. Lessing schreibt am 14. Juli 1773 über Eberhard an seinen Bruder (H. 20 I, 556): „Ich würde mich von der Hauptsache gar nicht abbringen lassen, nämlich davon: die Hölle, welche Herr Eberhard nicht ewig haben will, ist gar nicht, und die, welche wirklich ist, ist ewig. Warum also nicht lieber die abgeschmackten sinnlosen Begriffe von der Beschaffenheit dieser Hölle ... bestreiten, als wider die noch immer eine gute Erklärung verstattende Dauer derselben zu Felde ziehen?" — Wir haben also in Lessings Ausführungen über Leibniz eine methodische Anweisung dafür, wie auch bei Lessing selbst das exoterisch Gesagte zu verstehen ist, und einen Fingerzeig dafür, wie eventuell in dem Exoterischen die esoterische Philosophie Lessings aufzufinden ist. Da hat auch Lessing exoterisch Meinungen verteidigt, die er esoterisch so nicht geltend gemacht haben würde, wo sich in ihnen ein „Sinn" entdecken ließ, den er für „erträglicher" hielt als die „rohen und wüsten" Ausführungen der entgegengesetzten Meinungen; da kann man hoffen, der eigentlichen Meinung Lessings zu begegnen, wo die exoterischen Ausführungen einen Zusammenhang mit einer esoterischen Wahrheit erraten lassen, welche bei Thesen, die jenen exoterischen Behauptungen entgegenstehen, weniger zu ihrem Rechte käme.

Einfach wäre das erstere, die Aufrechnung der exoterischen Ausführungen Lessings, wenn wir von ihm ein einziges, sicheres, ausgeführteres esoterisches Bekenntnis hätten. Das ist aber nicht der Fall. Nur seine Briefe und seine vertrauten Gespräche könnten hier Auskunft geben. Aber es war nicht Lessings Art, sich brieflich über die höchsten Fragen auszusprechen. Selbst die

langjährige Korrespondenz mit seiner Braut enthält nichts der Art. Und über seine Gespräche haben wir zwar Worte rühmendster Charakteristik; aber einen Eckermann hat Lessing nicht zur Seite gehabt. Und das eine berühmte Gespräch Lessings, über das wir ein ausführliches Referat haben, das Gespräch mit F. H. Jacobi im Juli 1780, in dem Lessing sich zum spinozistischen Pantheismus bekennt (F. H. Jacobi, Werke, IV, 1, Leipzig 1819, S. 51—74, bzw. 89; in reichem Auszuge in der Hempelschen Ausgabe der Werke Lessings 18, 17—25), ist noch gegenwärtig eine sehr umstrittene Größe (vgl. E. Schmidt II³, 506 ff.). Ich glaube zwar, daß Erich Schmidt sehr recht daran tut, in die vielfachen Bemängelungen der Nachricht Jacobis nicht einzustimmen. Doch wer kann mit einer umstrittenen Urkunde etwas beweisen! Lessings Spinozismus muß außer Spiel bleiben, wenn ein methodischer Weg gesucht wird, das Exoterische bei Lessing gegen das Esoterische richtig abzugrenzen.

Aber an allem Anhalt fehlt es doch nicht. Lessing hat die Offenbarungsansprüche der positiven Religionen abgelehnt. Alles, was in den theologischen Streitschriften und in der „Erziehung des Menschengeschlechts" dem widerspricht, gehört nur dem „exoterischen Vortrage" an. Das ist ein Resultat, und kein unwichtiges! Es zeigt die Irrigkeit der von Ritter, Wackernagel, Loebell einst verfochtenen, noch heute nicht ausgestorbenen Beurteilung der schließlichen religiösen Stellung Lessings. Auch das läßt sich leicht feststellen, daß Lessing jedenfalls in seinen spätern Jahren mit der vulgären Aufklärung seiner Zeit innerlichst und eigentlichst nicht mehr harmonierte. Doch worin wich er von ihr ab? Störte ihn nur ihr geschmackloses Rationalisieren der ursprünglich nicht rationalen Traditionen? Wäre letzteres der Fall, wenigstens wäre es nur der Geschmack Lessings, der verletzt war, so wäre seine Stellung zur Neologie einerseits, zur Orthodoxie anderseits weder ganz begreiflich, noch sittlich zu rechtfertigen. Läßt sich nicht weiter kommen? Einen Schritt kann man m. E. noch sicher tun. Die oben (S. 43) schon mitgeteilte briefliche Äußerung Lessings vom 9. Januar 1771, er „besorge, daß er, indem er gewisse Vorurteile weggeworfen, ein wenig zuviel

mit weggeworfen habe, was er werde wiederholen müſſen", hat eine intereſſante Veranlaſſung. Mendelsſohn hatte Leſſing, der ihn gemahnt hatte (vgl. an Karl, 11. November 1770, H. 20 I, S. 382), endlich im Dezember 1770 ein mehrfach ſchon verſprochenes Buch Fergusons geſchickt. Leſſing ſchreibt ihm nun am 9. Januar 1771 (H. 20 I, S. 400): „Mit dem Ferguſon will ich mir nun ein eigentliches Studium machen. Ich ſehe ſchon aus dem vorgeſetzten Inhalte, daß es ein Buch iſt, wie mir hier gefehlt hat, wo ich größtenteils nur ſolche Bücher habe, die über lang oder kurz den Verſtand ſowie die Zeit töten. Wenn man lange nicht denkt, ſo kann man am Ende nicht mehr denken. Iſt es aber auch wohl gut, Wahrheiten zu denken, ſich ernſtlich mit Wahrheiten zu beſchäftigen, in deren beſtändigem Widerſpruch wir nun ſchon einmal leben und zu unſrer Ruhe beſtändig fortleben müſſen? Und von dergleichen Wahrheiten ſehe ich in dem Engländer ſchon manche von weitem. Wie auch ſolche, die ich längſt für keine Wahrheiten mehr gehalten. Doch ich beſorge es nicht erſt ſeit geſtern" uſw. (vgl. oben S. 43). Man wäre einen Schritt weiter, wenn man dieſe Wahrheiten nennen könnte, die bei Ferguſon ſich Leſſing darſtellten. Aber es iſt ſchwer, eine ſichere Antwort auf dieſe Frage zu geben. Adam Ferguſon (1723—1816), Profeſſor der moral philosophy an der Univerſität Edinburg (vgl. Dictionary of national Biography ed. L. Stephen XVIII, London 1889, p. 336—340), hat zwei Bücher geſchrieben, die hier in Frage kommen können: den Essay on civil society, der nach dem Dictionary of national Biography 1766, nach Couſin (Cours d'histoire de la philosophie morale etc. II, Brüſſel 1841, p. 265) 1767 ausgegeben iſt und 1768 bei Johann Friedrich Junius in Leipzig in deutſcher Überſetzung erſchien („Verſuch über die Geſchichte der bürgerlichen Geſellſchaft von Adam Ferguſon. Aus dem Engliſchen überſetzt"), und die Institutes of moral philosophy, die nach dem Dictionary of national Biography freilich erſt 1772, aber nach Groß (bei Hempel 20 I, S. 382 Anm.) ſchon 1770 und nach Couſin (a. a. O.) 1769 erſchienen und 1772 von Chriſtian Garve ins Deutſche überſetzt ſind („Adam Fergusons Grundſätze der

Moralphiloſophie, überſetzt und mit einigen Anmerkungen verſehen von Chriſtian Garve"). Daß letzteres Buch das von Mendelsſohn geſandte geweſen ſei, ſetzt Groß als ſicher voraus. Das Erſcheinungsjahr kann es nicht unmöglich machen; denn die Angabe im Dictionary of national Biography iſt, wie die Überſetzung vom Jahre 1772 beweiſt, offenbar irrig. Ich will auch nicht behaupten, daß Leſſing in dem Inhaltsverzeichnis dieſes Buches nicht Wahrheiten habe finden können, auf welche vielleicht die Ausſagen ſeines Briefes zutreffen. Es könnte an den Abſchnitt vom (freien) Willen und auch an den über die Unſterblichkeit der Seele gedacht werden; denn auch über letztere ſcheint mir Leſſing keineswegs immer ſicher geweſen zu ſein. Doch der Inhalt des Buches erweckt Zweifel daran, daß es Leſſing ſo hätte anziehen können, wie ſein Brief es bezeugt. Entſcheidend gegen dieſe Annahme iſt, was Leſſing am 11. November 1770 ſchreibt, ehe er das Buch hatte: „Vor allen Dingen bitte ich Dich, Herrn Moſes zu erſuchen, daß er mir die zwei verſprochenen Bücher ſchickt. ... Es iſt John Bunckel, oder wie er ſich ſchreibt, und Ferguſon. Auf den erſten hat er mich gar zu neugierig gemacht, und den andern möchte ich auch gern lieber engliſch als deutſch leſen" (H. 20 I, 282 f.). Nur der Essay on civil society lag damals engliſch und deutſch vor; nur um den kann es ſich handeln. Gleich der erſte Abſchnitt „Von der Frage, den Stand der Natur betreffend" kann Leſſing intereſſirt haben. Das gleiche iſt von der Überſchrift des ganzen zweiten Teils wahrſcheinlich: „Von der Geſchichte roher Nationen". Dies Buch mit ſeinen reichen hiſtoriſchen Materialien iſt auch geeignet, „zum eigentlichen Studium gemacht" zu werden. Dies Buch muß es geweſen ſein, das Mendelsſohn ſchickte.

Kann es einen Fingerzeig geben in bezug auf die Wahrheiten, die Leſſing weggeworfen hatte, aber Neigung hatte wiederzuholen, wenn's ſich vermeiden ließ, dabei den ganzen Unrat wieder ins Haus zu ſchleppen? Eine Durchſicht des Buches hat mir freilich weniger geboten, als ich gehofft hatte. Dennoch glaube ich, daß man hier in der Tat jene Wahrheiten „von weitem ſehen" kann. Ferguſon iſt, wie ſeine ſpäteren Werke noch deut-

licher zeigen, ein Gegner der Rousseauschen Vorstellungen von der anfänglichen Güte der Natur und des Menschengeschlechts gewesen. Die Geschichte ist's, die bei ihm die Völker aus dem rohen Naturzustande herausführt. Lessing hatte früher der ungeschichtlichen Vorstellung von der „natürlichen Religion", die im Laufe der Geschichte nur Deteriorierungen erfährt, gehuldigt. Die „Gedanken über die Herrnhuter" sind des Zeuge (vgl. H. 14, 206); auch in dem Bruchstück „Über die Entstehung der geoffenbarten Religion" wirkt diese Anschauung nach: „Die beste geoffenbarte Religion ist die, welche die wenigsten konventionellen Zusätze zur natürlichen Religion enthält" (H. 14, 220). In dem Vorwort zur „Erziehung des Menschengeschlechts" aber meint Lessing: „Warum wollen wir in allen positiven Religionen nicht lieber weiter nichts als den Gang erblicken, nach welchem sich der menschliche Verstand jedes Ortes einzig und allein entwickeln können und noch ferner entwickeln soll, als über eine derselben entweder lächeln oder zürnen?" (H. 18, 198). Und wenn auch in den Paragraphen der „Erziehung" selbst (in § 6) wieder ein ursprünglicher Monotheismus als mitgeteilte Gabe der ersten Menschen erscheint, — die „vernünftige Religion" steht doch hier nicht am Anfang, sondern am Abschluß der Entwicklung. Liegt nicht zwischen diesen Gedanken und denen der Anfänge der theologischen Schriftstellerei Lessings die Erkenntnis einer Wahrheit, an die Lessing recht wohl schon durch den Index des Fergusonschen Buches erinnert werden konnte? Paßt nicht auf diese Wahrheit vortrefflich die Bemerkung Lessings, daß er sie längst wiedergeholt hätte, wenn ihn nicht die Furcht gehindert hätte, nach und nach wieder den ganzen Unrat ins Haus zu schleppen? Die Wahrheit, um die es sich handelte, ist die, im Sinne der Überzeugung von der Vervollkommnung der Menschheit im Laufe der Geschichte verstandene, positive Wertung der Offenbarungsreligionen; die Furcht, die Lessing bisher abgehalten hatte, dieser Erkenntnis, der seine geschichtlichen Studien längst den Boden bereitet hatten, nachzugeben, war die Furcht, dann den supranaturalen Offenbarungsbegriff mit all seinen Konsequenzen wieder gelten lassen zu müssen.

Leſſings neue eſoteriſche Erkenntnis war alſo die, daß man die geſchichtliche Bedeutung der Offenbarungsreligionen, d. h. die im Lauf der Geſchichte erfolgte Weiterentwicklung der Völker, die einer Offenbarungsreligion anhangen, aufrecht erhalten könne, ohne eine ſupranaturale Offenbarung anzunehmen. Das unterſchied ihn von den aufkläreriſchen Theologen. Dieſe ließen den Offenbarungscharakter des Chriſtentums unangetaſtet, entleerten aber die Sache, weil ſie nur die „natürliche Religion“ in der Bibel fanden. Daher fragt Leſſing: „Was iſt eine Offenbarung, die nichts offenbaret? Iſt es genug, wenn man nur den Namen beibehält, ob man ſchon die Sache verwirft? Und ſind das allein die Ungläubigen, welche den Namen mit der Sache aufgeben?“ (Zu Fragment II, H. 15, 265.). In ſeinem eſoteriſchen Meinen, das er in dem Vorwort zur „Erziehung des Menſchengeſchlechts“ andeutet, war Leſſing radikaler als die neologiſchen Theologen ſeiner Zeit: da gab er Namen und Sache auf; da hoffte er auf eine Zeit der Mündigkeit, da nur die Vernunft die Weltanſchauung beſtimmen werde, gleichwie ſie es, ſuchend, ſchon jetzt bei ihm tat. Exoteriſch aber ließ Leſſing in der „Erziehung des Menſchengeſchlechts“, und nicht nur dort, dem Begriff der Offenbarung mehr Recht als jene neumodiſchen Theologen. Ja, da konnte er, auf den Boden des Chriſtentums ſich ſtellend, einer geſchichtlich orientierten Theologie die Wege weiſen, zu einer geſchichtlichen Auffaſſung der Bibel ſie anleiten, taſtend — denn hier ging eigne Erfahrung ihm ab — auch hinweiſen auf eine von der orthodoxen Grundlage der Heilsgewißheit, dem Inſpirationsdogma, abſehende, gefühlsmäßige Begründung der Sicherheit chriſtlicher Überzeugung.

Dies „Exoteriſche“ nun als etwas hinzuſtellen, das wider beſſeres Wiſſen geſagt ſei, nur der „Unehrlichkeit“ eines Scheinen-Wollens entſtamme, wäre unrecht. Denn manche der exoteriſch von Leſſing geäußerten Gedanken, z. B. die Ausführungen über die Erziehung des Menſchengeſchlechts durch die poſitiven Religionen, waren ihm Hüllen für ſeine eigentlichen Gedanken, hingen mit „großen Wahrheiten ſeiner eſoteriſchen Philoſophie“ eng zuſammen. — Andere der exoteriſch von Leſſing ausgeſprochenen

Gedanken stehen nur in sehr entfernter Beziehung zu diesen „großen Wahrheiten". Das gilt nicht nur von manchen der „Evolutiones", die er Goeze vormacht, wie z. B. der Definition der christlichen Religion in der „Nötigen Antwort usw." (H. 16, 214) — solche „Evolutiones" waren nichts als polemische Schachzüge, die nur das Kampfesziel mit Lessings eigentlichen Zielen verband —; auch die Ausführungen zu Fragment IV (H. 15, 272 ff.) z. B., sowohl die das Wunder des Durchzugs der Israeliten rationalisierenden, wie diejenigen, die hyperorthodox es vergrößern, haben zu Lessings eignen Gedanken nur ganz lockere Beziehungen. Und zwischen diesen beiden Polen gibt's viele Mittelstufen. Ja, nicht selten, z. B. bei den Proben spekulativer Dogmenrationalisierung, welche die „Erziehung des Menschengeschlechts" gibt, wird es schwer sein, die Entfernung solcher exoterischer Ausführungen von den beiden eben genannten Polen abzuschätzen.

Eine „Theologie" Lessings geben zu wollen, wäre deshalb ein Unding. Denn Lessings exoterisch geäußerte theologische Gedanken liegen nur zum Teil auf einer Ebene, und seine esoterische Meinung kennen wir viel zu wenig.

Leichter läßt sich Lessings Bedeutung für die Kirchengeschichte bestimmen. Er hat in seiner Zeit, gegen seine Absicht, durch seinen Kampf mit Goeze die ohnedies — auch seiner Meinung nach — dem Tode geweihte Orthodoxie um den Rest ihres Kredits gebracht und wider Willen die ihm halb erscheinende Aufklärung der Zeit gefördert. Von den weder der Orthodoxie noch der Aufklärung verständlichen exoterisch geäußerten Gedanken Lessings hat erst die nach-aufklärerische Theologie eine ganze Reihe aufgenommen. Wir heutigen Theologen werden daher bereitwilligst anerkennen, daß Lessing, der unermüdliche Wahrheitsforscher, um ein geschichtliches Verständnis der biblischen Schriften und der ältern Dogmengeschichte sich zweifellose Verdienste erworben und so neben andern einer Erneuerung der Theologie vorgearbeitet hat. Wir können auch biographisch und zeitgeschichtlich verstehen, was sein esoterisches Denken von dem unsern trennt. Aber müssen wir deshalb aufhören, die Kluft zu empfinden, die,

wenn auch in verschiednem Maße, uns von ihm trennt? Im Gegenteil! Die Wahrheit fordert, daß wir sie empfinden. Denn Lessing hat letztlich nur einer jede positive Religion verwerfenden Aufklärung, nicht dem Christentum, dienen wollen.

3.

Albrecht Ritschl und die Gegenwart.

Ein Vortrag [1])

von

Prof. D. Arthur Titius in Göttingen.

Das Thema, das ich hier zu behandeln unternommen habe, scheint der heutigen Gelegenheit angemessen; ist doch der wissenschaftliche Predigerverein zu Hannover in der Hauptsache von Jüngern Albrecht Ritschls begründet worden. So sehr er auch andern wissenschaftlichen Einflüssen sich stets bereitwilligst öffnete, bildete doch diese Theologie seine Grundlage. Zugleich aber ist das Thema von einem allgemeinern Interesse; denn der Wechsel von theologischen und philosophischen Anschauungen, den wir in den letzten 25 Jahren durchlebten, ist ein so großer, die neuern Anregungen, die gegeben wurden, sind so mannigfaltiger und zugleich so divergenter Art, daß es sich wohl verlohnt, über das Einigende und Bleibende nachzudenken. Suchen wir aber nach einem festen geschichtlichen Orientierungspunkte, um an ihm Wesen und Bedeutung der Gegenwart in Theologie und Kirche abzumessen, so ist uns ein solcher naturgemäß in der Theologie Ritschls gegeben. Sie stand vor 25 Jahren im Zenit ihres

1) Gehalten bei dem 25jährigen Jubiläum des wissenschaftlichen Predigervereins zu Hannover.

Ruhmes und mit Recht; faßte sie doch fast alle lebendigen, treibenden Elemente des religiösen Lebens ihrer Zeit zusammen. Drei Richtungen waren es, die vor Ritschls epochemachendem Auftreten die deutsch-evangelische Theologie beherrschten: voran die konfessionelle Theologie, von der heute so sich nennenden stark unterschieden! Waren doch Hofmanns subjektivistische Ideen in weiten Kreisen selbst seiner nähern Freunde und Gesinnungsgenossen abgelehnt, und Philippis starrer Traditionalismus, Hengstenbergs äußerlich-rechtlicher Autoritätsstandpunkt beherrschten das Feld. Der werdende Frank schien noch alles Heil in der Theologie der Konkordienformel zu suchen; das entscheidende Problem war das christologische. Mit Hilfe Schellingscher Spekulationen suchte man das zähe Material der chalcedonensischen Formeln in Übereinstimmung mit dem Lebensbilde Jesu nach den Evangelien zu bringen. Den vollendeten Gegensatz zu diesem Konfessionalismus bildete die von Hegel beherrschte liberale Theologie. Wie sie in Baur und Strauß die Ursprünge des Christentums in das allgemeine geschichtliche Leben der Antike aufzulösen suchte, so beurteilte sie auch das heutige Christentum und die heutige Religion nur als ein, allerdings bleibend wertvolles Ferment des allgemeinen geistigen Lebens unserer Zeit. Von beiden Richtungen ward Ritschl gleichzeitig auf das stärkste abgestoßen und angezogen. Mit dem kirchlich konfessionellen Denken war er von Hause aus auf das stärkste verbunden; aber wie sein Vater als (Bischof) Generalsuperintendent von Pommern mit dem neu aufstrebenden Konfessionalismus, der sich praktisch in pietistischer Observanz bewegte, schwere Kämpfe durchzumachen hatte, so hat Albrecht Ritschl in gleichem Gegensatz die gleiche unwillkürliche Abneigung als väterliches Erbteil sich erhalten, zugleich freilich den kirchlichen Sinn, die Hochschätzung der großen reformatorischen Vergangenheit, die Pietät gegenüber der Heiligen Schrift in sich aufgenommen; er hat auch später durch die tiefgründige Arbeit Hofmanns sich wesentlich fördern lassen. Nicht minder tiefgehend ist seine Beeinflussung durch die Baursche Schule, durch die er selbst hindurchgegangen ist, und deren Ergebnisse er in wertvoller Weise fortgebildet hat. Es ist

insonderheit die großzügige dogmengeschichtliche Methode, die er durch Baur handhaben lernte; dagegen hat er den Versuchen, das Christentum zu einem allgemeinen Geistesferment zu verflüchtigen, sich sehr bald entgegengestellt und allen Abstraktionen der Hegelschen Schule gegenüber gelernt, das geschichtlich konkrete Christentum zu betonen. Dabei läßt sich allerdings, um das schon hier zu bemerken, nicht leugnen, daß er in seiner Reaktion gegen die Baursche Schule zu weit gegangen ist und sich auch wichtigen Ergebnissen der neuern kritischen Schule, die von Holtzmann u. a. vertreten wurde, verschlossen hat. Ebenso ist die allgemeine religionsgeschichtliche Betrachtungsweise, wie sie schon Hegel geübt, Pfleiderer z. B. konkreter gestaltet hatte, für sein theologisches Denken ohne wesentlichen Einfluß geblieben. Die dritte Gruppe, die für das theologische Denken jener Zeit charakteristisch ist, wird von der sogenannten deutschen Vermittlungstheologie gebildet. Männer wie Karl Immanuel Nitzsch, Julius Müller und Tholuck, Hauptvertreter dieser Richtung, waren Ritschls Lehrer, und auch Richard Rothe, dem Ritschl viel verdankt, stand, wiewohl durch die spekulative Art seines Denkens eigenartig sich hervorhebend, ihr in vielen Beziehungen nahe. Diese Theologie war es, die vornehmlich sich, die Erbin der Gedanken Schleiermachers zu sein, rühmte. Und in der Tat war hier bei aller Umbildung, z. T. auch Verkümmerung der Gedanken Schleiermachers seine dogmatische Terminologie (wie übrigens vielfach auch in der liberalen Theologie) fortgepflanzt worden. Aber gerade an diesem Punkte setzte zugleich Ritschls Gegensatz zu ihr ein; denn so vieles auch er dem großen Reformator der Theologie zu verdanken hat, Schleiermachers ganze Art und die Methode seiner Gedankenbildung waren Ritschl äußerst unsympathisch. Nur im Kampf mit Schleiermachers Terminologie vermochte er sich seine Gedanken anzueignen, und wer die Untersuchungen jener Zeit über das psychologische und metaphysische Wesen der Religion kennt, der wird das Verdienst Ritschls, die Nachwirkung jener vielfach so künstlichen und willkürlichen Terminologie eingedämmt zu haben, als ein nicht geringes anerkennen müssen. Zugleich aber hat Ritschl wie

schon seine Vorgänger den starken pantheistischen Zug Schleiermachers und seine recht abstrakte Konstruktion des Christentums und der Person Christi durch einen entschieden theistischen Gottesgedanken, einen konkreten Sündenbegriff und den Rückgang auf das geschichtliche biblische Christentum ersetzt. In philosophischer Beziehung stand er wie die ganze theologische Gruppe, aus der er herauswuchs, der damaligen philosophischen Schule, die sich als die theistische bezeichnete und im Gegensatz zum Hegelschen Pantheismus die Idee eines persönlichen Gottes herauszuarbeiten und spekulativ zu vertreten suchte, nahe. Auch Lotze stand als Schüler Chr. H. Weißes und Herbarts dieser Gruppe nicht fern und ihm schloß sich Ritschl in der Weise enger an, daß er zugleich auf Kants Grundgedanken — die Losung „zurück zu Kant" hatte zuerst Ed. Zeller ausgegeben! — zurückging.

Versucht man nun aus dem Vielerlei von wertvollen Anregungen, die Ritschl der Theologie seiner Zeit brachte, den entscheidenden einheitlichen Zug herauszustellen, so muß dieser seinem eignen Zeugnis nach darin gefunden werden, daß es nicht einzelne theologische Sätze — systematischer oder historischer Art — sind, die das Neue bilden, sondern daß er meinte, den ursprünglichen Typus christlicher, d. h. biblisch-reformatorischer Frömmigkeit unter den spätern Überlagerungen neu entdeckt und als Lösung des religiösen Problems auch für die Gegenwart zur Geltung gebracht zu haben. Erst als ihm unter seinen Studien der Reformation die Erkenntnis reifte, daß nicht in den Lehrformulierungen der spätern Bekenntnisse, sondern in dem Christentum Luthers das eigentliche Wesen der Reformation zutage trete und als ihm dieses Christentum Luthers mit dem des Paulus und des Neuen Testaments zu einer einheitlichen Größe zusammenfloß, da erst bildete sich in Ritschl jenes imponierende Bewußtsein, das ihn charakterisiert, die Überzeugung, der Theologie und dem religiösen Leben seiner Zeit etwas Neues geben zu können, etwas Normatives und Entscheidendes.

Versuchen wir, jenen neuen Frömmigkeitstypus zu charakterisieren, so möchte ich als eins der wichtigsten Momente feststellen, daß er, obwohl noch ziemlich intellektualistisch tin-

giert, doch prinzipiell über die Vermischung von Glauben und Lehre, also über den intellektualistischen Typus hinausgehoben ist. Nur ein solcher etwas gewundener Ausdruck erreicht die Wahrheit. Daran kann ja freilich kein Zweifel sein, daß Ritschl prinzipiell den Intellektualismus überboten und die praktische Art der Religion zur Geltung gebracht hat. Zu den Grundwahrheiten, die er uns eingeprägt hat, gehört die Unterscheidung von Glauben und Fürwahrhalten, von Kirche und theologischer Schule; als eigentlichen Bekenntnisakt der Gemeinde hat er nichts anderes als das gemeinsame Gebet gelten lassen wollen. Nichtsdestoweniger ist er von einem religiösen Subjektivismus, wie ihn etwa Wilhelm Herrmann kraftvoll unter uns vertritt, noch weit entfernt. Eine Unterscheidung zwischen Glauben und Glaubenswahrheit hat er nicht gemacht; sie wäre ihm auch schwerlich als haltbar erschienen; denn der Glaube ist ihm eben Glaubenswahrheit, ist ihm Erkenntnis, die Glaubenswahrheit nichts als der seiner selbst bewußte und insofern reife Glaube. Daß Ritschl nicht von vornherein auf eine Trennung des theoretischen und praktischen Momentes der Frömmigkeit ausgeht, zeigt auch seine Geneigtheit, den Kantischen moralischen Gottesbeweis als einen vollgültigen anzuerkennen zu einer Zeit, in der alle wesentlichen Glieder seiner Gesamtanschauung bereits feststanden. Heiliger Geist ist ihm Gotteserkenntnis; darin zeigt sich die untrennbare Verbindung auch der Lehre mit seiner Frömmigkeit. Eine Theologie zu schaffen, die nicht durch Spekulation oder sonstige veraltete Welterkenntnis verunreinigt ist, nichts ist als der reine Ausdruck der Glaubenswahrheit in ihrer vollen Konsequenz, das ist sein entscheidender Antrieb.

Zugleich ist diese Frömmigkeit durchaus ethisch geartet. Wie stark das ethische Pathos bei Ritschl vorherrscht, erkennt man aus dem vielfach aufgetretenen Mißverständnis, daß seine Theologie einen Rückfall in den Kantischen Moralismus bedeute. So sehr das ein Mißverständnis ist, so begreiflich ist es. Ist doch Ritschls ganze Fundamentierung z. B. der Christologie eine ethische. Man kann sagen, daß eben an die Stelle der meta-

physischen Begründung der Religion bei ihm eine ethische trete; letztlich ist Religion für ihn nichts anderes, als Selbstbehauptung der ethischen Persönlichkeit. Man kann fragen, ob die Zurückdrängung aller Metaphysik bei ihm haltbar ist; ihn selbst leitet ja nur der Gegensatz gegen die scholastische Gotteslehre und Anthropologie, nicht gegen eine Metaphysik im Sinne Kants; aber eine spekulative und erkenntnistheoretische Grundlegung der Theologie, die in seinem Geiste bleiben soll, dürfte jedenfalls nicht „metaphysisch", sondern müßte, wenn das Wort erlaubt ist, „metaethisch" ausfallen, d. h. die Eigenart des sittlichen Willens nicht nivellieren, sondern zu voller Geltung bringen.

Indes so zweifellos die Frömmigkeit bei Ritschl ethisch geprägt ist, so sicher ist sie selbst noch etwas anderes von eigener Art. Bildet es doch für Ritschl geradezu ein Grundproblem seiner Theologie, wie die religiöse und die sittliche Gedankenreihe sich zueinander verhalten. Ihm gelingt es nicht, die Lebensbewegung der christlichen Frömmigkeit so einheitlich zu gestalten, daß sie einer Kreisbewegung gleicht, sondern ihm bleibt diese Bewegung eine doppelseitige, vergleichbar einer von zwei Brennpunkten, der sittlichen Idee des Reiches Gottes und der religiösen Idee der Rechtfertigung und Versöhnung, beherrschten Ellipse. Diese beiden Bewegungen — die religiöse und die sittliche — lassen sich, wie er meint, nicht aufeinander zurückführen, sondern bleiben dauernd verschieden, weil die sittliche Funktion von der Eigenart des Willens abhängig bleibt. Es gibt daher auch vom Glauben zum Leben keinen festen, sozusagen automatisch funktionierenden Übergang. Die innere Einheit beider Lebensbewegungen geht ihm gleichwohl bei aller Verschiedenheit daraus hervor, daß beide gleichartig, nämlich ihrem Wesen nach übernatürlich und überweltlich sind, d. h. in einer Höhenlage des Geistes sich bewegen, in die die sinnlich-natürlichen Antriebe nicht hinaufreichen, und somit beide das gleiche Bewußtsein seliger Weltüberlegenheit begründen. Darauf beruht auch die Möglichkeit einer Wechselwirkung beider Funktionen, indem die sittliche nicht nur von der religiösen angeregt wird, sondern auch auf sie zurückwirkt, sie steigernd oder hemmend.

Mit der ethischen Art der Frömmigkeit hängt aufs engste ihre gemeinschaftliche und geschichtestiftende Art zusammen. Von Schleiermacher, der die gemeinsame Art alles menschlichen Wirkens in seinen bekannten Abhandlungen über das höchste Gut so durchschlagend begründet und insbesondere auch in seinen Reden über die Religion wie in seiner Glaubenslehre diese Gemeinschaftlichkeit als einen charakteristischen Zug des religiösen Lebens gewertet hatte, hat Ritschl es gelernt, das religiöse Leben als ein von vornherein auf Gemeinschaft angelegtes zu betrachten. Ja er hat den Gedanken der Gemeinde bis in das Zentrum des religiösen Erlebnisses hineingetragen. Die christliche Gemeinde ist zunächst ethisch zu beurteilen als zur Verwirklichung des höchsten sittlichen Ideals, des Reiches Gottes, berufene Menschengruppe; indem sie an der Verwirklichung jenes Ideals durch das Handeln aus dem Motiv der Liebe dauernd arbeitet, gestaltet sie sich selbst zu einer allumfassenden Liebes- und Friedensgemeinschaft und gewinnt als solche ewigen Wert. Sie ist aber zugleich als religiös wertvoll zu beurteilen, sofern sie die Trägerin der christlichen Gottesverehrung und als solche das geschichtliche Medium ist, durch welches die Anfangszeit der christlichen Religion sich mit der Gegenwart verbindet und in ihr fortwirkt. Eben dadurch wird die Gemeinde schließlich zur eigentlichen Besitzerin und Vermittlerin des gesamten göttlichen Heiles, des Reiches Gottes sowohl wie der Versöhnung und Gotteskindschaft, und der einzelne nimmt Anteil an ihren Gütern nur, indem er sich in sie einrechnet. Soviel Wahrheit hierin liegt, verkennen läßt sich doch nicht, in welchem Maße hier das subjektive Erlebnis zurücktritt. Nicht „Gott und die Seele", um Harnacks, von Augustin übernommenes Losungswort anzuwenden, nicht ein letztlich Unsagbares und Überschwengliches, nur für die Empfindung Gegebenes ist Signatur dieses Christentums, sondern durch die objektiveren Faktoren der Gotteserkenntnis und der sittlichen Arbeit, wie sie beide als feste Größen in der Gemeinde gegeben sind, ist dem Erlebnis seine Schranke gesetzt und zugleich sein Inhalt vorgezeichnet. Im Gegensatz nicht nur zu allem Enthusiasmus, sondern auch zu allem Subjektivismus und Individualismus fällt

hier der ganze Ton auf die gegebenen objektiven Größen der durch die Geschichte hindurchschreitenden und sie gestaltenden Gemeinschaft. Dieses Christentum ist restlos der Geschichte eingeordnet, und es wird trotz der bekannten Einschränkungen, die natürlich vorhanden sind, im Grunde nur in denselben Kategorien beschrieben, über die schon die Orthodoxie verfügte, als Funktion des Intellekts und des Willens, nicht des Gefühls.

Dieser alten Tradition nähert sich der Ritschlsche Frömmigkeitstypus auch durch seinen Supranaturalismus; denn er setzt eine mit Zurückhaltung, aber mit Festigkeit als supranatural gedachte Geschichte voraus. Mit Zurückhaltung: denn Ritschl vermeidet es nach Möglichkeit, Sätze aufzustellen, die in Konflikt mit dem heutigen Welt- und Naturerkennen geraten könnten. Auch die Kategorie des Übernatürlichen ist von ihm vornehmlich als ethisch-religiöser Wert, nicht als physische oder hyperphysische Tatsache gedacht. In seiner Christologie treten alle jene Züge des alten Christusbildes, denen supranaturales Gepräge anhaftet, wie namentlich die Auferstehung, vom Präexistenzgedanken oder gar der Zweinaturenlehre ganz zu schweigen, in den Hintergrund. Eben damit hat es Ritschl vermocht, gegenüber den Theologen zu seiner Rechten und zu seiner Linken ein Christusbild zu entwerfen, das, auf die gesicherten Züge des Evangeliums begründet, die ethisch-religiöse Kraft seiner Persönlichkeit in hellste Beleuchtung rückt, menschlich voll verständlich ist und doch zugleich Ehrfurcht erzwingt. Daneben finden sich einzelne Züge, die über diese Zurückhaltung hinauszugehen und auf eine prinzipielle Gleichstellung Christi mit allen Menschen hinzuweisen scheinen. Aber der durchaus überwiegende Eindruck geht doch dahin, daß Ritschl an der supranaturalen Auffassung Christi festhält; denn die Gottheit Christi wird so verstanden, daß sie die Anbetung durch seine Gemeinde in sich schließt; die Auferweckung wird als Geheimnis hingestellt, aber festgehalten; auch an den Wunderberichten und ihrer supranaturalen Deutung hat Ritschl Eduard Zeller gegenüber, ohne je später sein Urteil zu modifizieren, festgehalten! Supranatural ist demgemäß auch die grundlegende Würdigung der Person Jesu Christi als der

abschließenden Offenbarung der Liebe, Gnade und Treue Gottes in seinem auf das Reich Gottes gerichteten und versöhnenden Heilswirken.

Was nun bildet die Quintessenz jener Gesamtanschauung? Welches ist ihr Ertrag für das unmittelbare fromme Bewußtsein? Im Zentrum christlicher Frömmigkeit stand für Ritschl zweifellos nicht das getröstete Sündenelend; — im Gegenteil war es gerade diese pietistisch gefärbte Auffassung der reformatorischen Frömmigkeit, die er mit Leidenschaftlichkeit ablehnte. Nicht der Rückblick auf die Vergangenheit, auf die vorliegende Sünde und Schuld, nicht weichliche Klage und tatenloser Schmerz charakterisieren seine Frömmigkeit, sondern *ein männlich energisches Hinstreben zum gottgesteckten Ziele*, ein kraftvolles Aufnehmen der sittlichen Aufgabe; nicht in der Auflösung des alten Menschen, sondern in der Bildung des neuen steht das Geheimnis christlichen Lebens. Und wie den Pietismus, so hat Ritschl auch die Mystik, so hat er jede Art von Enthusiasmus oder Überschwang abgelehnt, um die sich gleichbleibende, zielbewußte Frömmigkeit, die *klare und stetige Gewißheit, mit Gott in Gemeinschaft zu stehen*, als den Kern christlichen Erlebens aufzuweisen. Die Heilsgewißheit des Paulus, daß weder Tod noch Leben, weder Gegenwärtiges, noch Zukünftiges ihn von Gottes Liebe scheiden könne, diese Gewißheit, in der Luther gelebt hat, sie bildet auch für Ritschl das eigentliche Zentrum oder die normale Höhenlage des Christenlebens.

Im Gegensatz zu aller Mystik hat hierbei Ritschl, Anregungen Schleiermachers folgend, den Grundsatz aufgestellt, daß das religiöse Erleben unvollständig vergegenwärtigt werde, wenn man nur die Beziehungen zwischen Gott und der Seele ins Auge fasse; allemal gehöre auch eine Beziehung des Menschen auf die Welt, die eben durch sein Verhältnis zu Gott verändert werde, hinein — ja Ritschl hat geradezu den Religionsbegriff daraufhin angelegt, daß Religion die Lösung des Konfliktes zwischen dem Anspruch des Geistes auf Herrschaft und seiner tatsächlichen Abhängigkeit von der Welt durch Inanspruchnahme göttlicher Hilfe bedeute. *Mit solcher „Verweltlichung" der Frömmigkeit*

bahnt sich der Übergang zur modernen „Kulturreligion" an; das Christentum wird in den Gesamtrahmen der Geschichte und des heutigen Geisteslebens hineingestellt. Um so wichtiger ist es, zu konstatieren, daß wenigstens bei Ritschl die Energie des Glaubens darunter nicht leidet. Vielmehr kommt die Glaubensgewißheit eben in dem Satze zum vollendeten Ausdruck, daß dem Frommen alle Dinge zum Besten dienen müssen. Sie ist Gottvertrauen in Demut und Geduld und ergießt sich im Gebet, in dem der freudige Dank der Bitte vorangeht. Auf diesem Höhepunkt allerdings erhebt sich Ritschl über allen Intellektualismus; denn diese Gewißheit wird, wie er ausführt, weniger in bewußtem Denken als in steter Stimmung, in einer unentwegten Richtung des Herzens auf Gott erlebt. Auch hat Ritschl ausdrücklich, die Christlichkeit des einzelnen nach keinem anderen Kanon als nach dem solcher christlichen Vollkommenheit zu beurteilen, verlangt.

Von vielen Seiten wird bezeugt, einen wie gewaltigen Eindruck und welch starke Anregungen diese Theologie zu Lebzeiten ihres Begründers ausgelöst hat, und auch dem heutigen Nachsinnen ist dieser Eindruck vollkommen verständlich; denn alledem, was damals als kirchliche oder als spekulativ-kritische Theologie dargeboten wurde, war dieser charaktervolle Entwurf schon dadurch überlegen, daß er mit bewußter und gewollter Einseitigkeit nichts als Heilslehre sein wollte und so die Theologie von den Problemen der Spekulation, aber auch der Historie zurückrief zu den entscheidenden Fragen des konkreten Christentums. Zugleich aber war hier nicht nur eine neue, für die Lebensführung in der Gegenwart fruchtbare Anschauung vorgelegt, sondern auch der Versuch gemacht, sie als die genuin christliche zu erweisen. Für wie viele bedeutete es damals eine wahrhafte Erlösung, daß nicht christologische Spekulation oder methodistisches Treiben, sondern jene schlichte und natürliche Frömmigkeit als das eigentliche Zentrum der biblischen und reformatorischen Religion aufgewiesen wurde! Und in der Tat: so vieles an dem Schriftbeweis Ritschls im einzelnen auszusetzen sein mag, daß er das wirkliche biblische Christentum in höherem Maße aufschloß und in seiner Gesamtanschauung zur Geltung brachte als irgendein anderer der damals

führenden Dogmatiker, wird man nicht in Abrede stellen können, auch Hofmann nicht ausgeschlossen, mit dem in entscheidenden Punkten sich Ritschl vielfach berührt, den er aber an geschichtlichem Blick weit übertrifft. Nicht minder bedeutungsvoll waren die großen dogmengeschichtlichen Entwicklungsreihen, die Ritschl meisterhaft zu entwerfen verstand. Nicht nur über die Lehren von Rechtfertigung und Erlösung, auch über die Gotteslehre und über den gesamten Umfang der Heilslehre haben seine geschichtlichen Studien helles Licht verbreitet. Das Wichtigste waren indes seine Entdeckungen auf dem Gebiete der reformatorischen Theologie. Hat er uns doch das Christentum Luthers, von dem schon ein Goethe einen starken Eindruck hatte, im Unterschiede von der „melanchthonischen" Theologie der späteren Lehrtradition neu entdeckt und, wenngleich nicht ohne moderne Zurechtmachung, in wesentlichen Zügen richtig geschildert. In systematischer Hinsicht endlich bot Ritschl erstmals eine Theologie, die, frei von dem Buchstaben Kants wie Schleiermachers, die großen Errungenschaften dieser beiden Männer zusammenfaßte und für die Auffassung der Religion entscheidend machte. Es würde über den Rahmen dieses Vortrags hinausgehen und seine Eigenart zerstören, wollte ich hier auf die einzelnen theologischen Lehren Ritschls näher eingehen. Es genügt, hervorzuheben, daß kein Kapitel der Glaubenslehre ohne energische Umgestaltung von seinen Grundgedanken aus erhalten bleibt, jedes aber (etwa von der Eschatologie abgesehen) zugleich durch neue konkrete Gesichtspunkte bereichert wird. Diese Größe, den geistigen Reichtum und die innere Geschlossenheit der Ritschlschen Theologie brauchen wir uns nur zu vergegenwärtigen, so werden wir die ungeheure Stoßkraft voll begreifen, die sie vor einem Menschenalter ausgeübt hat.

Ein wie gewaltiger Abstand, wenn wir damit die Beurteilung vergleichen, die ihr in der Gegenwart zuteil wird! Denn in weiten Kreisen gilt sie heute als veraltet. So viel an diesem Urteil auch bloße Modesache ist und so oft leeres Vornehmtun ohne eigene innere Kraft dabei mitspricht, so läßt sich doch gar

nicht leugnen, daß in der Tat jene Theologie in wichtigsten Punkten heute als überholt bezeichnet werden muß. Das meiste dazu hat sie freilich selbst getan; denn durch die Anregungen, die sie in überreichem Maße ausstreute, und die von einem großen Kreise jugendfrischer und genialer Forscher freudig aufgenommen wurden, ist in den letzten Jahrzehnten ein Zeitalter der Forschungen und Studien heraufgestiegen, durch das die Erkenntnis, die man zu Ritschls Zeit haben konnte, an Genauigkeit und Vollständigkeit sehr erheblich überboten worden ist. Unter die Lupe unserer heutigen wissenschaftlichen Methode und Sachkenntnis genommen, bewährt sich von Ritschls Grundbegriffen wohl kaum einer völlig. Wie es z. B. auch mit dem ursprünglichen Sinne des „Reiches Gottes" in der Predigt Jesu selbst sich verhalten mag, fest steht, daß er Ritschls grundlegende Identifizierung dieser Idee mit der Kantischen von einem Reiche der Zwecke oder der sittlich handelnden Persönlichkeiten nicht deckt. Ebenso gilt es mit Recht als ausgemacht, daß Ritschl den Paulinischen Versöhnungsbegriff nicht minder einseitig bestimmt hat als die Orthodoxie. Von seinen Ideen der Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes, vom Zorne Gottes, von der Sünde, vom Heilswerke und von der Person Jesu Christi läßt sich Ähnliches sagen. Ebenso wird mit Grund behauptet, daß Ritschl in seiner Auffassung der Reformation die uns kongenialen Züge zu stark betont, die mittelalterlichen viel zu sehr abgeschwächt habe — kurz, ohne Abzüge und Änderungen wird sich kaum irgendeine seiner hauptsächlichen biblischen und dogmengeschichtlichen Positionen halten lassen. Aber auch auf systematischem Gebiet ist seine Lehre von größten Schwierigkeiten gedrückt. Ich erinnere nur an seine Erkenntnistheorie, die den meisten als unhaltbar gilt, und die in der Tat zu den am wenigsten gründlich durchgeführten Gedanken seines Werkes gehört. Aber auch der berühmte Begriff des „Werturteils" ist in sich nicht völlig klar, schwankt noch zwischen einer intellektuellen und einer reinen Gefühlsgröße und verwickelt sich, so fern auch Ritschl jede Illusionstheorie lag, in eine bedenkliche Unterscheidung des Werturteils vom Seinsurteil. Ohne hier auf Einzelheiten eingehen zu wollen, sei noch daran erinnert, daß durch die von

Ritschl auf Grund der Kaftanschen Anregungen später vorgenommenen Änderungen an dem Begriffe des Reiches Gottes die Duplizität der religiösen Gedankenreihe („Rechtfertigung und Gotteskindschaft") und der sittlichen Gedankenreihe (früher: Reich Gottes) im Grunde unmöglich gemacht wird und damit gerade in den zentralen Grundgedanken des Systems eine gewisse Unklarheit hineinkommt.

Aber nicht nur die theologische Fundamentierung der Ritschlschen Lehre fordert heute die wissenschaftliche Kritik heraus, sondern auch dagegen bestehen ernstliche Bedenken, ob jener Frömmigkeitstypus, wie ihn Ritschl ausprägt, wirklich die volle Tiefe des neutestamentlich-reformatorischen Glaubens erreicht. Ohne Zweifel hat jene „Verweltlichung" des Christentums, die für Ritschls Anschauungen so charakteristisch ist, ihre starke Seite; aber man muß ernstlich fragen, ob nicht die Glut und Stärke des religiösen Erlebens, des Lebens der Seele mit ihrem Gott dann gefährdet wird, wenn man die Beziehung auf die Welt und das Leben in ihr unmittelbar in das Zentrum selbst hineinrückt. In Wirklichkeit bedeutet echte und starke Religiosität nicht nur eine Befreiung von der Welt und ihren Hemmungen, sondern zugleich eine Loslösung von ihr. Gott ist nicht darum nur Gott, weil er die entscheidende Macht über die Welt innehat, sondern weil er in sich selbst das höchste Gut, die Fülle ungetrübten Lebens, der Brunnquell alles Heiles ist. Der Psalmist hat den Grundton aller reifen, echten Frömmigkeit getroffen, wenn er die Seele nicht nach Himmel und Erde, sondern allein nach dem lebendigen Gott verlangen läßt. Deshalb müssen wir darauf bestehn, daß das Verhältnis zur Welt dem Verhältnis zu Gott nicht gleichgeordnet, sondern untergeordnet werde. Als kreatürliches, endliches Wesen bedarf der Mensch einer Welt, sei es der gegenwärtigen, oder einer zukünftigen; aber die Religion hebt ihn über alles dieses hinaus und läßt ihn in das Verhältnis des Kindes zum ewigen Vater treten, in welchem „spricht ein Geist zum andern Geist". Diesen mystischen Ton der Gottinnigkeit, die nach der Welt nichts fragt, zeigt das Neue Testament

auf allen Höhepunkten seiner religiösen Aussprache, und das neue Verhältnis zur Welt, wie es den gottgeliebten Kindern zuteil wird, ist nur eine Konsequenz des religiösen Erlebens, nicht sein eigentliches Wesen.

Auch darin zeigt sich eine Differenz zwischen Ritschl und dem neutestamentlich-reformatorischen Frömmigkeitsideal, daß das letztere über alle Hemmungen der Gegenwart auf die ewige Gotteswelt hinausblickt. Zwar ist auch Ritschl keineswegs, wie man ihm angesonnen hat, gewillt, diese Beziehung auf die Ewigkeit und das Jenseits fallen zu lassen; aber sie erscheint bei ihm mehr als bloße Konsequenz, als notwendige Perspektive, während im genuin christlichen Frömmigkeitsideal die starke Spannung zwischen Diesseits und Jenseits ständig mitklingt, womit dann eben zugleich der natürliche Gegensatz zwischen dem geschichtlichen Christentum und dem Immanenzstandpunkt der Gegenwart hervortritt. So gewiß nun die Geschichte des Christentums es mit sich bringt, auch das Christentum als geschichtliche Größe aufzufassen und es als ein, wenn auch sehr eigenartiges, Ferment neben andern unserer Gesamtkulturbewegung einzugliedern, so darf doch darüber jene aus dem Wesen der Religion selbst sich ergebende Divergenz zu allem Kulturleben nicht abgeschwächt werden.

Wie gegen Ritschls „Verweltlichung" der Religion, so erheben sich auch gegen ihre Verkirchlichung oder Sozialisierung schwere Bedenken, und im Grunde gibt es kaum einen bedeutenden Vertreter seiner Schule, der mit der Durchführung seines Gemeindegedankens vollen Ernst gemacht hätte. Wiederum wird man sagen müssen, daß, so gewiß der Mensch zur Gemeinschaft veranlagt ist, erst in der Gemeinschaft zu der Höhe der sittlich-religiösen Charakterbildung gelangen kann, ja die volle Durchführung der sittlichen Gemeinschaft selbst einen integrierenden Bestandteil des höchsten sittlichen Ideales ausmacht, so gilt dennoch für den Höhepunkt des religiösen Lebens die Losung „Gott und die Seele", sie allein und ungeschieden. Gewiß wird durch das religiöse Verhältnis im christlichen Sinn auch ein Bruderbund der Menschen Gottes geschaffen; aber diese Wirkung ist eben Wirkung des religiösen Lebens, notwendige Wirkung, aber doch nicht das reli-

giöse Verhältnis selbst. Wo Paulus oder Johannes dieses beschreiben, da lassen sie den Menschen, jeden einzelnen mit Christus gestorben und begraben sein, in Christo, in Gott selber leben. Individualismus, ein Erleben und seliges Genießen Gottes, das bedeutet der Inhalt des religiösen Erlebnisses im engern Sinn. Wer Christus folgt, der muß Vater, Mutter, Bruder, auch sich selber hassen, sich selbst, der Welt und auch aller menschlichen Gemeinschaft absterben, um dann in Gott dies alles in neuer Kraft und Schönheit zu gewinnen. Man darf daher nicht, wie es Ritschl tut, die Gemeinde in den innersten Kern des religiösen Erlebnisses selbst hineinrücken, denn damit wird sein Ernst und seine Innigkeit geschwächt. Damit ist freilich nicht gesagt, daß nicht dieser Gedanke der Gemeinde eine bleibende Bedeutung erhält, sofern sie uns das geschichtliche Christentum vermittelt und uns bleibende Anregungen zur Gestaltung unseres Lebens bringt. Auch Gemeinschaft der Liebe und des Friedens gehört zum Ideale eines seligen Lebens. Gerade die Gegenwart mit ihrer so weit verbreiteten „unkirchlichen" Art des religiösen Empfindens wird allen Anlaß haben, die wichtige Wahrheit, die in Ritschls Gemeindegedanken liegt, sich einzuprägen, denn ohne Rückhalt an der geschichtlichen Gemeinde wird notwendig das religiöse Leben verflachen oder in individuellen Wunderlichkeiten und Entgleisungen verwahrlosen. Aber doch wird es dabei sein Bewenden haben müssen, daß nicht Gemeinschaft mit Menschen, sondern mit Gott selbst als das höchste und unbedingte religiöse Heilsgut gilt.

Aber auch mit Bezug auf den ethischen Zug christlicher Frömmigkeit muß man fragen, ob bei Ritschl die ethische Energie des Sündenbewußtseins zu voller Aussprache gelangt. Ich meine das nicht in dem Sinn, als wollte ich jenen Stimmen recht geben, die von einer Abschwächung oder Rationalisierung des Sündenbewußtseins bei Ritschl geredet haben, ihn wohl gar dahin verstanden, daß es sich im Christentum um die Aufhebung des Schuldbewußtseins als einer bloßen Illusion handle. Im Gegenteil finden wir bei ihm eine sehr energische Verurteilung der Sünde als persönlicher oder gemeinschaftlicher Verschuldung; wohl aber kann man fragen, ob er den Abstand, in dem

wir alle uns vom Ideal befinden, und das Gefühl dieses Abstandes so erfaßt, und als einen bleibenden notwendigen Bestandteil christlicher Frömmigkeit ausgesprochen hat, wie es der urchristlichen und reformatorischen Ansicht entspricht. Gewiß werden wir Schleiermacher zustimmen müssen, wenn er es als einen unvollkommenen Zustand des Christenstandes beurteilt, sobald der Christ zwischen seliger Gnadenempfindung und schmerzhaftem Sündenbewußtsein dauernd und leidenschaftlich schwanke; aber damit ist nicht ausgeschlossen, daß das Gnadenbewußtsein selbst sich zu voller Höhe nur auf der Grundlage des dauernden Bewußtseins des Abstandes von Gottes heiligem Willen erhebt. Ritschl selbst hat auf Spangenbergs Zeugnis hingewiesen, daß „einer nach einer 50jährigen Treue in den Wegen des Heilandes ein viel größerer Sünder ist in seinen eigenen Augen, als er es im Anfange seiner Bekehrung gewesen". Aber man kann nicht sagen, daß er der Konsequenz dieses Gedankens wirklich genügend nachgegangen ist. Sonst würden ihm Annahmen wie die, daß jemand dieselbe Aufgabe, die Christus vollkommen gelöst habe, ebenso vollkommen lösen könnte wie er, unmöglich sein; denn hier wird eben nicht die Differenz zwischen dem heiligen Gott (der ihm in Christus offenbart gilt) und dem sündigen Menschen als eine so spezifische und bleibende anerkannt, wie es dem empirischen Wesen des Menschen und seiner wirklichen Entwicklung entspricht.

Auch noch in andrer Beziehung wird man mindestens die Frage aufwerfen müssen, ob nicht die ethische Energie der christlichen Religion eine andre Art der Darstellung als die von Ritschl gegebene verlangt. Ritschl selbst ist, wie wir sahen, über die Geteiltheit des religiösen und sittlichen Faktors, wenngleich er einen kräftigen Anlauf nimmt, sie zu überwinden, doch nie ganz hinausgekommen; insbesondere hat er es abgelehnt, dem Glauben eine direkte Beziehung auf das sittliche Handeln zu geben. Nun ist ja ohne weiteres die Eigenständigkeit sittlichen Lebens wie die Eigenart sittlicher Willensbildung zuzugestehn, aber im Sinne des christlichen Ideals liegt nicht die Aufrechterhaltung dieses Dualismus, sondern seine Auflösung in eine unzertrennliche Einheit. Mag es immerhin

religionslose Sittlichkeit geben, die christliche ist Gottesdienst und Bewährung von Gottes Kraft und Gottes Leben. Der Glaube ist in der Liebe wirksam, weil beide gleich ursprüngliche Wirkungen des Geistes Gottes sind. Ritschl hat sich das nur dadurch verborgen, daß er beim Glauben ein intellektuelles, bei der Liebe ein Willensmoment in die erste Linie stellt. Dann kann sich freilich der innere Zusammenhang beider nur in ihrer Wechselwirkung zum Ausdruck bringen. Anders aber stellt sich die Sache dar, sobald man sich bewußt wird, daß Glaube wie Liebe zunächst Gefühle, Modifikationen des zentralen geistigen Selbstgefühls sind. Dann kann man es verständlich finden, nicht nur daß beide innerlichst zusammenhängen, sondern auch, daß sie Bezeichnungen des gleichen geistigen Vorganges von verschiedenen Gesichtspunkten aus sind. Damit erst erreicht man die Höhe des neutestamentlich-reformatorischen Ideals, das bei aller Distanzierung göttlicher Tat und menschlicher Leistung doch Religion und Sittlichkeit zu unlöslicher Einheit zusammenfügt.

Wie nun an diesem Punkte bei Ritschl unverkennbar der Intellektualismus nachwirkt, so ist überhaupt gegen die Intellektualisierung der Frömmigkeit, die bei Ritschl doch nicht völlig abgestreift ist, Einspruch zu erheben; denn so gewiß normalerweise der Glaube als geistige Größe sich auch in einer Glaubenserkenntnis ausprägen muß, so darf doch der Abstand zwischen beiden nicht übersehen werden. Der Geist ist zwar für die Johanneische Anschauung schon vornehmlich Träger und Vermittler einer Erkenntnis; aber eben darin zeigt sich bereits der Unterschied dieser vom Hellenismus beeinflußten Anschauung von der ursprünglichen; denn für diese, wie noch für die Paulinische, ist Geist in erster Linie Impuls, Drang, Gefühlsregung, ein unaussprechliches Seufzen und Sehnen in uns, Liebestrieb usw., mit einem Wort: ein geistiger Zustand, der zwar nicht unlogisch, aber noch nicht logisch im präzisen Sinne des Wortes, noch nicht in die Sphäre klaren Denkens erhoben ist. Auch hier also muß geurteilt werden wie an andern Punkten, daß Ritschl ein an sich normales und notwendiges Element der Frömmigkeitsgestaltung in diese auf-

genommen hat, ohne der innern Struktur, dem Verhältnis und der Bedeutung der Teile zu einander genauer nachzufragen.

Ergibt sich so, daß selbst dort, wo man Ritschls Stellung der dogmatischen Aufgabe sich zu eigen macht, sehr erhebliche Modifikationen seiner Anschauungen vorgenommen werden müssen, so kommt doch für die Zurückdrängung der Theologie Ritschls in der Gegenwart besonders ein weiteres Moment in Betracht. Es läßt sich nicht leugnen, daß mächtige Strömungen unseres geistigen Lebens ihr verständnislos oder feindlich gegenüberstehen. Zwar auf dem Gebiet der konfessionellen, sowie der Vermittlungstheologie ist wenig Neues zutage getreten; hier ist die Lage dadurch bestimmt, daß unterderhand wesentliche Grundgedanken und Methoden Ritschls akzeptiert, zum Teil wohl auch selbständig aus ähnlichen Anregungen heraus, wie sie auf Ritschl wirkten, aufgefunden sind. Ein so eigenständiger, biblizistisch orientierter Theolog wie Martin Köhler berührt sich in einem so hohen Maße mit Ritschls Gedanken, daß er die Annahme der Abhängigkeit von ihm ausdrücklich glaubte ablehnen zu müssen. Auch in der sogenannten „modern-positiven" Theologie und mehr noch in der „modernen Theologie des alten Glaubens" stecken viele Ritschl verwandte, gewiß auch z. T. von ihm entlehnte Gedanken. Nicht zum wenigsten hierauf beruht die vorhandene Verworrenheit der kirchlichen Lage. So wenig erfreulich diese auch sein mag, so haben wir doch allen Grund, uns einer so allgemeinen Ausbreitung wichtiger Ideen Ritschls zu freuen. Aber je mehr Ritschl nach dem bekannten Bonmot Harnacks Aussicht hat, zum letzten Kirchenvater zu werden, desto schärfer hebt sich naturgemäß jene Theologie, die in spezifischem Maße der Versöhnung des modernen Denkens und Bedürfens mit dem christlichen Glauben dienen will, von der seinen ab und weist sie als unmodern und noch allzu stark in kirchlichen Vorurteilen befangen zurück. Versuchen wir die Mächte zu nennen, durch welche die geistige Gegenwart eigenartig charakterisiert ist, so möchte ich in die erste Linie stellen die Tendenz zum Naturalismus. Darunter verstehe ich in diesem Zusammenhang zunächst nichts anderes als die allgemeine und intensive Beeinflussung unseres heutigen

geistigen Lebens durch Ergebnisse und Methoden der Naturforschung, womit dann freilich vielfach der Gegensatz gegen jede, die geistigen Werte des Lebens in den Mittelpunkt rückende, über die bloße Natürlichkeit hinausstrebende Weltanschauung sich verbindet, also ein mehr oder minder entschiedener Antisupranaturalismus. Mit dieser eigenartigen Denkweise verbindet sich ein trotz aller sozialen Strömungen und Strebungen immer stärker aufkommender Subjektivismus und Individualismus, der auf geistigem Gebiet nichts anderes als Maßstab anerkennen will, als das eigene Gutdünken und Befinden, die Berufung ausschließlich auf eigene Erfahrungen. Wo aber diese moderne Strömung mit religiösem Bedürfen zusammenkommt und sich verbindet, da wird sie zu einer pantheistischen, das Weltganze oder die Natur vergöttlichenden Mystik, die nicht das Leben beherrschen und durchdringen, sondern nur wie in einer Feiertagsstunde von der Geschäftigkeit des Lebens ausruhen und über den gewohnten Horizont der Dinge sich erheben will zu ewiger Harmonie und Einheit.

Dieser einflußreichen Stimmung steht nun die von Ritschl ausgehende Theologie ablehnend, im Grunde verständnislos gegenüber. Ritschl verzichtet darauf, mit der Naturwissenschaft eine innere Fühlung zu gewinnen. Allerdings wäre das in einer Zeit, die wesentlich durch den Sieg des Darwinismus und einer dezidiert mechanischen, um nicht zu sagen materialistischen Grundanschauung bestimmt war, auch verfrüht gewesen. Hier hat sich Ritschl damit begnügt, die bekannte, auf Kants Gedanken beruhende Grenzregulierung zwischen wissenschaftlichem Erkennen und religiösem Glauben vorzunehmen, um so das religiöse Gebiet gegen unberechtigte Einbrüche zu sichern. Indes so wichtig diese Unterscheidung sein mag, und so gewiß sie bleibenden Wert behält, so kann sie doch nicht als eine wirklich ausreichende Lösung der hier bestehenden Probleme angesehen werden. Denn der Mensch ist nur einer. Sollen in ihm wissenschaftliches Erkennen und religiöser Glaube beieinander wohnen, so müssen nicht nur die Ergebnisse wissenschaftlicher Weltansicht mit den Grundzügen religiöser Weltanschauung sich zu einer Gesamtanschauung verbinden lassen, sondern, was noch wichtiger ist: es dürfen die

Methoden und Denkweisen wissenschaftlichen Erkennens mit den Funktionen und Verfahrungsweisen des religiösen Geistes keinen unlösbaren Gegensatz bilden, sondern zur Einheit geistiger Regsamkeit sich verbinden, die den Übergang vom einen zum andern ohne innern Widerspruch ermöglicht. Denn nur unter solchen Bedingungen wird es dem wahrhaft Religiösen möglich sein, auch ernste wissenschaftliche Arbeit in schöpferischer Weise zu treiben und dem wissenschaftlichen Forscher, wahrhaft religiös zu empfinden. Die Lösung dieses Problems läßt sich aber durch eine bloße Isolierung der Theologie von der Naturforschung nicht erreichen, sondern dazu bedarf es ihrer gründlichen Durcharbeitung unter dem Gesichtspunkt, welche Konsequenzen religiöser Art sich wohl aus dem neuen, naturwissenschaftlichen Weltbilde und der neuen Art des Welterkennens ergeben mögen.

Dabei ist eines der brennendsten Probleme durch den scheinbaren oder wirklichen Konflikt der Annahme der Gesetzmäßigkeit allen Geschehens, worauf alle wissenschaftliche Erkenntnis ruht, und des Glaubens an ein spontanes, frei waltendes Walten Gottes in der Welt gegeben. Ritschls Gedanken sind, wie schon angedeutet, durch die Tendenz beherrscht, allen Anstößen aus dem Wege zu gehn und dennoch an dem Supranaturalismus des Christentums festzuhalten. Aber zu einer klaren und unzweideutigen Position, die religiös wie wissenschaftlich befriedigte, hat er es nicht gebracht. Auch die ganze, von ihm ausgehende Theologie ist an diesem Punkte in einer schwierigen Lage und leidet an einer innern Unentschlossenheit. Meines Erachtens wird am Supranaturalismus als einer für das Christentum — ja alle Religion unentbehrlichen Betrachtungsweise festzuhalten sein; denn mit dem Gottesgedanken selbst ist, sobald man ihn ernstlich von Natur und Welt unterscheidet — und auf solcher Unterscheidung beruht alle Religion — auch der Supranaturalismus, d. h. die Annahme eines göttlichen Wirkens, das nicht der bloße Naturprozeß ist, gegeben. Die entscheidende Aufgabe liegt nur darin, diesen echt religiösen, geistigen Supranaturalismus, dessen der Glaube nicht entraten kann, von dem

einer früheren Phase des Geisteslebens entstammenden, uns aber immer unerträglicher werdenden Mirakelglauben mit voller Entschlossenheit, Strenge und Klarheit zu unterscheiden und abzulösen. Die methodische Arbeit, die hier erst am Anfange, nicht am Ende steht, wird vornehmlich darauf sich richten müssen, diesen Supranaturalismus göttlichen Wirkens nicht im Sinne einer von außen her auf die Dinge einwirkenden, sie aus ihrem gesetzmäßigen Verlaufe hinausbringenden und unter Aufhebung ihrer besonderen Art sie in einen fremden Bann schlagenden Kraft zu denken, sondern als eine im Wesen der Dinge selbst liegende, dieses Wesen selbst mit allen seinen Kräften und Wirkungen setzende und umspannende. Es wird also an diesem Punkte die überlieferte Gottesidee der freien Willkür korrigiert, in der Richtung einer innern Zusammengehörigkeit der Natur und ihres Wesens mit Gott und göttlichem Wesen umgestaltet werden müssen, ohne doch dabei den theistischen Gottesgedanken, den Glauben an die lebendige, persönliche Art Gottes aufzugeben.

Die zweite, gegen Ritschls Tendenzen angehende Richtung modernen Geisteslebens fanden wir in dem herrschenden Subjektivismus und Individualismus. Hier müssen wir ein analoges Geständnis machen. Ritschls Theologie ist dem Subjektivismus zwar ausgebogen, hat ihn auch — zumal im pietistischen Gewande — befehdet, ihn aber nicht überwunden. Gewiß wird man, wie ich schon betonte, zu Ritschls bleibenden Verdiensten zu rechnen haben, daß er auf den Wert der Gemeinschaft und der Geschichte für das religiöse Leben hingewiesen hat; aber allem Historizismus gegenüber muß doch betont werden, daß die Geschichte nicht nur eine Quelle reichen Gewinns, sondern ebensogut auch ein Joch und eine Last werden kann. Als Joch aber und als Last hat sie auf dem Boden geistig-persönlicher Religion keine Berechtigung, sondern gehört zu den weltlichen Hemmungen, die im Verkehr mit Gott überwunden werden müssen. Wenn nicht Gott uns selbst, jeder einzelnen Seele mit seiner Gnade

nahe tritt, was nützt uns, was nützt ihr ein noch so reicher geschichtlicher Besitz? Dieser Subjektivismus gehört zum Wesen der vollbewußten, reifen Religion, und alle Geschichte, sowie alle menschliche Gemeinschaft kann immer nur Mittel sein, diesen Zugang zu Gott selbst zu schaffen. Freilich nicht äußeres, der Sache selbst fremdes Mittel; sondern, wie schon ausgeführt, gehört Gemeinschaft mit den Brüdern selbst zum Ziele des religiösen Vorgangs. Indes sein höchstes und entscheidendes Ziel ist nicht sie, sondern die Gottesgemeinschaft. Alles andere, selbst die brüderliche Verbindung gehört ihr gegenüber zu dem, was denen „zufallen" wird, die das Höchste besitzen.

Als ein solches, dem letzten Ziele selbst wesensverwandtes Mittel ist allerdings Geschichte und Gemeinde unentbehrlich. Wir glauben nicht daran, daß in jeder einzelnen Seele, sei es auch in ihrer letzten Tiefe, reiche Quellen der Gottesgemeinschaft und Gotteskraft ruhen, denen nur der Zugang zur Oberfläche zu öffnen wäre; denn wir wissen von uns selbst, ein wie dürres und unfruchtbares Land unsere Seele bleibt, bis uns Anregungen und Kräfte durch begnadete Männer Gottes zuteil werden. Wir wissen auch, wie schwer, ja wie unmöglich es ist, zum Glauben an die Güte Gottes oder an den ewigen Wert der Menschenseele zu gelangen und daran ernstlich festzuhalten, oder Feindesliebe für ein ernsthaftes Ideal zu achten, solange in der Gemeinschaft, die uns trägt, Normen der Selbstsucht und der Mißachtung herrschend sind.

Damit haben wir zugleich für die Beurteilung der Mystik den Ausgangspunkt gewonnen. Soweit diese nichts anderes als die Innerlichkeit und Ursprünglichkeit des religiösen Vorgangs betonen will, insofern sie die Innigkeit des Verhältnisses der Seele mit dem lebendigen Gott zum Ausdruck bringt und nichts anderes haben und suchen will als Gott allein, so weit müssen wir trotz Ritschls Abneigung gegen alle Mystik für sie eintreten. Soweit aber diese moderne Mystik durch den naturalistischen Monismus einerseits und den Idealismus unserer deutschen Philosophie anderseits befruchtet ist, wird man hier zwischen Berechtigtem und Unberechtigtem unterscheiden müssen.

Berechtigt ist sie nach dem bereits Gesagten insofern, als sie

zwischen Gott und dem Wesen aller Dinge eine innige Verbindung und Vereinigung setzt, Gottes Wesen und Kraft als das All erfüllend und tragend annimmt. Aber unberechtigt, ungesund, ja gefährlich ist sie, sofern sie die grandiose Art reformatorischer Glaubenszuversicht zerstört, ihren festen Zusammenhang mit der Geschichte aufzuheben droht und den Gott der Religion in den Drang und Schwall des Natur- und Weltlebens aufgehen lassen will. Die verstiegenen Töne „deutscher", d. h. neuplatonischer Mystik, wie sie ein Eckart oder Angelus Silesius ausgesprochen haben, waren es, die vor allem Ritschl bei seiner nicht unberechtigten Ablehnung der Mystik vorschweben. Aber selbst hier war es fehlerhaft, nur abzuweisen und abzulehnen, statt an der Innerlichkeit und Tiefe dieser Art und an der Meisterschaft psychologischer Darstellung des Innenlebens sich zu erfreuen.

Wie Ritschls Theologie mächtigen Strömungen der Gegenwart ablehnend, man kann nicht sagen siegreich, gegenübersteht, so auch wichtigen Aufgaben heutiger Theologie und Philosophie. Ich wies schon zu Anfang darauf hin, daß Ritschl der neuern kritischen Schule, zu deren Begründung seine eigenen Arbeiten so wesentlich beigetragen haben, mit kühler Reserve gegenüberstand. Seine eigene, sehr konservativ gewordene Bibelforschung krankt an dem Grundfehler, daß er viel zu sehr die Bedürfnisse seiner eigenen Theologie ins Neue Testament zurücktrug, daß der Dogmatiker in ihm den unbefangenen Forscher vergewaltigte. Sein Versuch, den neutestamentlichen Kanon dadurch als eine eigenartige Größe zu bestimmen, daß er die neutestamentlichen Anschauungen gesättigt denkt vom Geiste der Propheten, aber frei vom zeitgenössischen Judentum, ist in unserer Zeit einer sorgfältigen Erforschung jenes Judentums und intensiver apokalyptischer Studien völlig unhaltbar geworden. Aber über die hier vorliegenden Forschungsmethoden geht noch in erheblichem Maße hinaus die religionsgeschichtliche Schule, die für den Werdegang des Christentums schon in seinen Anfängen die religiöse Sphäre der damaligen Umwelt erklärend heranzieht, und die zugleich dem Christentum in der Reihe und Reihenfolge der Religionen einen bestimmten Platz anweist. Man mag zu diesen Forschungen und ihren ver-

meintlichen Ergebnissen sich stellen, wie man will, jedenfalls werden die hier vorliegenden Probleme nicht schon durch vornehme Zurückhaltung oder durch Festhalten an dem Glaubensurteil, das Christentum sei die absolute Religion, gelöst werden, sondern nur durch sorgfältige, intensive und vorurteilslose Bearbeitung der einschlägigen Fragen. Hier wie sonst zeigt sich Ritschls Bestreben, die Theologie von den umgebenden Wissenschaften in weitgehendem Maße zu isolieren, als undurchführbar, ja als gefährlich. Man mag dies Bestreben, das zugleich der Eigenart Ritschls selbst entsprang, für relativ berechtigt erachten, sofern er selbst seiner Zeit eine neue und doch alte Heilsanschauung vorzulegen sich berufen fühlte und dabei auf den innern Kern des religiösen Erlebens und somit auf die Selbständigkeit der Religion zurückgreifen mußte. Auch fragt sich, ob nicht die ganze Signatur der Wissenschaften seiner Zeit seine Zurückhaltung bedingte; aber allerdings würde es ein verhängnisvoller Fehler sein und insbesondere auch den Charakter unseres heutigen wissenschaftlichen Betriebes verkennen heißen, wenn wir nicht auf die Zusammenarbeit mit allen andern Wissenschaften auf den Grenzgebieten und auf gemeinsame Arbeit den allergrößten Wert legten; denn heute kann der wissenschaftliche Fortschritt auf dem Gebiete der Theologie nicht mehr nur durch erneute Durcharbeitung ihres ureigensten Stoffes nach allen Gesichtspunkten erzielt werden, sondern es kommt darauf an, auf den Grenzgebieten neue Erkenntnisse zu erarbeiten und diese für das Ganze der theologischen Anschauung fruchtbar zu machen.

Insbesondere muß das gleiche auch für die Philosophie, sowohl für die Erkenntnistheorie, wie für die Psychologie und Logik, behauptet werden. Denn es ist sehr fraglich, ob auch nur in dieser Beziehung die auf Kant zurückgehende Grenzregulierung zwischen Erkennen und Glauben haltbar ist, ob nicht vielmehr stets in jeder gegebenen Erkenntnis, wie in jedem bestimmten Glauben auch immer bereits etwas von dem andern Element, des Wissens hier, des freien Glaubens dort, enthalten ist. Unter dieser Voraussetzung würde es für den religiösen

Glauben sehr wertvoll sein, wenn er zu den neuen Einsichten, Zielen, Gefühlen und Stimmungen, die aus unsrer heutigen Kulturlage und Weltbetrachtung sich ergeben, in Beziehung gesetzt würde. Nicht eine Repristinierung der alten Gottesbeweise, wohl aber eine Untersuchung der notwendigen Zusammenhänge, in denen das religiöse Leben mit allem geistig Geschichtlichen und weiterhin auch mit dem organisch Natürlichen verbunden ist, wird hier zu erstreben sein.

Versuchen wir aus dem Bisherigen ein zusammenfassendes Ergebnis zu gewinnen, so werden wir urteilen müssen, daß die Ritschlsche Theologie in ihrer kräftigen Eigenart der Vergangenheit angehört, und daß es nicht dem Fortschritt der theologischen Wissenschaft dienen würde, auch gar nicht gelingen könnte, diese Theologie in der Gegenwart zu repristinieren. Aber mit diesem negativen Befunde ist die Sache nicht erledigt, vielmehr bleibt, auch ganz abgesehen von den bedeutenden Erkenntnissen, die im einzelnen Ritschl gewonnen und vertreten hat, vor allem die Grundtendenz seiner theologischen Arbeit für uns schlechterdings mustergültig, der Versuch nämlich, das genuine Frömmigkeitsideal des Urchristentums in seiner reformatorischen Erneuerung scharf herauszuheben und für die Gegenwart fruchtbar zu gestalten. Allerdings wird man selbst bei Anerkennung dieser Fragestellung erst noch prüfen müssen, ob wirklich ein einziger Frömmigkeitstypus, wie es Ritschl meinte, diesem Ideal genügt, oder ob nicht vielmehr von vornherein darauf zu rechnen ist, daß es viele unter sich gleichberechtigte Gestaltungen echt christlicher Frömmigkeit geben kann. Ritschl hat ja selbst verlangt, daß man zwischen Kirche und theologischer Schule unterscheiden müsse, und hat anerkannt, daß mehrere theologische Schulen im Gebiete der gleichen Kirche existieren dürfen; aber eine tiefere Begründung hierfür ist bei ihm nicht zu finden. Sie liegt zweifellos zum Teil in der Divergenz der technisch-wissenschaftlichen Mittel, deren der Theologe sich zu bedienen hat, und darin, daß die Wissenschaften selbst im Werden, in der Entwicklung begriffen sind, aber letztlich beruht sie doch auf der Verschiedenheit des sub-

jektiven religiösen Erlebnisses, auf der Verschiedenheit der religiösen Individualität. Schleiermachers Genialität ist auf diesen Gesichtspunkt von früh an aufmerksam geworden, und in seiner Glaubenslehre gehört es zum Meisterhaftesten, wie hier bei aller Divergenz der theologischen Schulen das sie Einigende hervorgehoben wird. Soll Ritschls Grundgedanke in der richtigen Weise durchgeführt werden, so muß an diesem Punkte Schleiermachers Betrachtungsweise in ihr Recht eingesetzt werden.

Es würde zu weit führen, in diesem Zusammenhange den Versuch zu machen, eingehend darzulegen, wie unter dieser Voraussetzung sich Ritschls Wertung der biblisch-reformatorischen Frömmigkeit umgestalten muß. Nur an wenigen Hauptpunkten möchte ich eine Andeutung in dieser Richtung machen. Die Betonung des religiösen Subjektivismus bringt das Problem mit sich, wie der religiöse Individualismus mit den Nötigungen eines geschichtlichen Gemeinwesens vereinbar sei. Herrmann hat an diesem Punkte durch seine Unterscheidung zwischen dem Wesen des Glaubens selbst und den Glaubensgedanken die Schwierigkeit zu heben versucht; aber wie ein gemeinsamer Glaube ohne Gemeinsamkeit auch von Glaubensgedanken möglich sein soll, läßt sich nicht absehn. Richtiger ist es, im Anschluß an Schleiermacher zu sagen, daß die gemeinsam bekannten Wahrheiten derart beschaffen sein müssen, daß sie in jedem einzelnen sich individuell zu gestalten vermögen und in ihm individuelles Leben hervorbringen. Möglich ist das nur unter zwei Voraussetzungen. Zunächst müssen jene Grundideen nicht abstrakt theoretischer, sondern praktischer Art sein; nicht um Aussagen über Tatbestände darf es sich handeln, die für alle die gleichen sind, und die daher das Individuelle im Menschen nicht anzuregen vermögen, sondern um geistige Werte, die, von jedem einzelnen in sein Lebensgefühl aufgenommen, dies eigentümlich gestalten und wiederum von dem Empfinden des einzelnen in eigenartiger Form reflektiert werden müssen; Ideen von Werten gestalten sich somit notwendig subjektiv und gemäß der Eigenart des empfindenden Subjekts. Aber ein Zweites muß hinzukommen. Auch die Formen, in denen diese Ideen auf-

treten, müssen der individuellen Vorstellungskraft Anregung und Nahrung geben; sie dürfen also nicht die Form von logisch-scholastischen Sätzen haben; denn die logische Form geht wiederum auf das bei allen Gültige unter Ausschluß des Individuellen. Sie müssen vielmehr in phantasiemäßiger Form, in anschaulicher Weise dargeboten werden. Das große Kunstwerk wirkt individuell auf jeden und wird von ihm nach Maßgabe seiner Eigenart aufgenommen. Es ist ja auch eine bekannte Sache, daß die religiöse Bildsprache der künstlerisch dichtenden darin ähnelt, daß es sich in beiden Fällen um Bilder handelt, um sinnliche Darstellungsmittel eines übersinnlichen Erlebens.

Wird nun aber das Christentum in der Weise dargestellt, daß unerschöpflich tiefe Heilsideen in anschaulicher Form seinen Inhalt bilden, so ist damit das für alle gleiche Evangelium jedem einzelnen zu notwendig individueller Aneignung dargeboten. Denn an dem Punkte wird man Ritschl bei aller Betonung des Subjektivismus zustimmen müssen, daß ohne Pflege fester und inniger Gemeinschaftsbeziehungen sich die christliche Frömmigkeit in ihrer Art nicht entfalten kann. In Wirklichkeit besteht ja zweifellos zwischen Individualismus und Sozialismus kein ausschließender Gegensatz, sondern Individualismus entsteht überhaupt erst auf dem Boden eines hoch entwickelten Gemeinschaftslebens und dient wiederum dazu, durch den Zuwachs von geistigem Besitz, den eigenartige Persönlichkeiten ihr zuführen, die Gemeinschaft in ihrer Kraft und ihrem Reichtum zu stärken. Ein Individualismus, der in einseitiger Steigerung sich vom Boden der Gemeinschaft lösen wollte, würde sich selbst die geschichtliche Fortwirkung rauben. Allerdings aber muß vorbehalten bleiben, daß die normale Gestaltung der Spannung von Individuum und Gemeinschaft keine Sache bloß natürlicher, sich mit Selbstverständlichkeit vollziehender Entwicklung ist, sondern Sache des sittlichen Willens, der dem Einzelwesen gegenüber Wohl und Gedeihen des Ganzen zur Geltung bringt.

Wie eben ausgeführt, ist die Frömmigkeit nicht Lehre, d. h. es sind mit ihr nicht notwendig logisch formulierte Sätze verbunden. Es liegt vielmehr die Frömmigkeit auf einem andern

Gebiete als dem der Logik, liegt vorerst und ursprünglich auf dem Gebiete der Empfindung, der Phantasie und des Lebens. Aber freilich darf uns diese antiintellektualistische Auffassung nicht dazu verführen, Frömmigkeit und Erkennen voneinander zu lösen; denn mit Zuständen, die unbewußt sind oder der Unbewußtheit sich annähern, mit einem Sturm und Drang, der über sich selbst und sein Ziel nicht klar ist, hat wenigstens reife, christliche Frömmigkeit nichts zu tun. Sie ist nicht vornehmlich Enthusiasmus, so gewiß sie ihn nicht selten ausgelöst hat, sondern sie ist entsprechend der geistigen Höhenlage der christlichen Religion geistiger, d. h. bewußter Art. Unmittelbar mit dem Erlebnis Gottes selbst verbindet sich als ein unlösbarer Teil desselben eine Anschauung Gottes, ein gefühlsmäßiges oder intuitives Erkennen Gottes. Die Formulierungen dieser Anschauungen in bestimmten Begriffen, Urteilen und Sätzen, wie sie der Theologe vornimmt, sind sekundär. Nur eine Glaubensüberzeugung, d. h. eine lebendige Anschauung von Gott und göttlichen Dingen, nicht Theologie, ist mit dem Wesen des Glaubens selbst gegeben. Aber auch die theologische Formulierung darf deshalb nicht gering geschätzt werden, weil sie sekundärer Art ist; denn alle geschichtlich greifbaren Wirkungen der Religion teilen mit ihr denselben Charakter. Sie ist vielmehr notwendig als ein Verständigungsmittel innerhalb der geschichtlichen Gemeinde des Christentums.

Als geschichtliche Religion verbindet das Christentum notwendig das unmittelbare Glaubenserlebnis der einzelnen Seele mit Gott und die Bezogenheit auf den geschichtlichen Stifter dieser Religion als die ursprüngliche Kraft und Quelle der Gottesgemeinschaft. Diese Beziehung wird selbstverständlich nur da aufrecht erhalten werden können, wo man in Jesus Christus nicht nur einen großen Menschen, einen religiösen Helden, der aber doch nur ein Gottsucher war gleich uns, erblickt, sondern wenn man in ihm den sieht, in dem Gott selbst beschlossen hat, sich uns kundzutun. Nur wenn sich in der Person Jesu Christi mit dem geschichtlichen ein übergeschichtliches, ein supranaturales Element in dem vorhin genau umgrenzten Sinne verbindet, läßt

sich konsequenterweise die stete Beziehung des Glaubens auf diese Gestalt der Geschichte festhalten und rechtfertigen. Im andern Falle müßte denen recht gegeben werden, die eine Erneuerung der Religion nur von einer weitgreifenden Umbildung des Christentums, von seiner Umgestaltung zur modernen Kulturreligion erhoffen. Meinesteils lebe ich der Überzeugung, daß an diesem Punkte Ritschl, wie schon Schleiermacher das Rechte getroffen hat, daß unbefangene geschichtliche Forschung und religiöse Erfahrung immer wieder zu einer Synthese des Göttlichen und Menschlichen in der Person Jesu führen werden und daß man ihre Formulierungen verbessern mag, aber ihrer supranaturalen Grundüberzeugung treu bleiben muß.

Diese Überzeugung begründet sich letztlich auf das tiefste Erleben des Christen. Nicht auf eine allmähliche Aufwärtsführung seines sittlich-religiösen Lebens in stetigem und ununterbrochenem Fortschreiten weiß der Christ seine Heils- und Gottesgewißheit begründet, sondern darauf, daß Gottes freie, unverdiente Gnade ihm, dem sündigen Menschen geschenkt ist, ihn zu Gottes Gemeinschaft emporgehoben und zu Gottes Kind gemacht hat. Dieses tiefgehende Zeugnis des Paulus, das den Kern seiner Theologie bildet, und das sich stets von neuem im christlichen Glaubenserlebnis bestätigt, bürgt dafür, daß im geschichtlichen Christentum andere religiöse Mächte, andere Höhenlagen des religiösen Bewußtseins, eine andere und gewissere Gottesnähe verwirklicht ist als in der sonstigen religiösen Entwicklung der Menschheit. Nicht der Überschwang der Mystik, in dem die Grenzen zwischen Schöpfer und Geschöpf unsicher werden und zerfließen, bildet den Höhepunkt religiösen Lebens, sondern jenes stete Gottesbewußtsein und Gottvertrauen, das dem Kinde natürlich ist gegenüber dem ewigen Vater der Geister. An diesem tiefsten Punkt hat Ritschl in der Tat das bleibende Wesen des christlichen Heilsglaubens erfaßt, und dabei wird es sein Bewenden behalten müssen.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Die Namen und Namenbestandteile von Qirjat-Je'arim.

Von

Prof. Lic. Dr. **Wilhelm Caspari**, Privatdozenten in Erlangen.

Qirjat-Je'arim ist in der ausgehenden Königszeit die Heimat eines Propheten (Jer. 26, 20), in der anfangenden als zeitweiliger Sitz der Jahvelade bekannt (1 Sam. 7, 2); also macht der Ort immerhin von sich reden, wenn auch beides eher für sein moralisches Ansehen, als für seine äußere Ansehnlichkeit zeugt. Die ohne Zweifel genauere Quelle, zu der man 1 Sam. 7, 1 noch rechnen darf, spricht vielleicht nicht davon, daß die Lade innerhalb Qirjat-Je'arim untergebracht worden sei; sie nennt eine Anhöhe als deren Sitz, die, zunächst von der vorigen Station der Lade, Bet-Šemeš, aus gesehen, durch Steigen zu erreichen gewesen sein muß. Aber es ist hinlänglich deutlich, daß die Anhöhe wenigstens zum unbestrittenen Nutzungsgebiete [1]) von Qirjat-Je'arim gehört haben muß (6, 21 f.); da auch die Siedlung oberhalb Bet-Šemeš gelegen ist, gilt das von der Anhöhe vielleicht noch in besonderem Maße, und sie wird der Lade von den Be-

1) Ps. 132, 6 sagt vielleicht nicht ganz ohne Anhalt: בשׂדה.

rechtigten als Platz angewiesen aus Erwägungen, die wie selbstverständlich erfolgen, — weil sie nicht mitgeteilt werden. Sie könnten nur darin gesucht werden, daß das Ortsheiligtum nach antiken Reinheitsvorstellungen außerhalb des bewohnten Ortes lag, die Anhöhe müßte noch über der Ansiedlung gelegen sein, die letztere, nach bewährten Gepflogenheiten Palästinas, müßte den Abhang hinauf gebaut gewesen sein und so zugleich den regelmäßigen Zugang zum Heiligtum gesperrt haben.

Oben befand sich indes nach 7, 1 ein Gebäude, welches als Privathaus eines Vertrauensmanns der „Stadt"bewohner in sakralen Dingen geschildert wird. Erwägt man, wie dieselbe Lade auch zu Jerusalem in einem Privathause eine Probezeit zubringt II 6, 10. 12, so wird vielleicht die Hilfsannahme erforderlich, daß die Lade auch schon in Qirjat-Je'arim endgültig in einem Heiligtum untergebracht wurde; der Fortsetzer der Erzählung in II, 6 könnte das ja übersehen haben, wenn er die Lade V. 3 noch im Zeitpunkte ihrer Abholung, nach Jahrzehnten, immer noch im Hause Abinadabs weilen läßt.

Im Hinblick auf Richt. 17, 4 f. kann aber auch angenommen werden, daß die übrigen Ortsbewohner einfach auf das Hausheiligtum Abinadabs angewiesen waren; das gewährt dann einen überraschenden Blick in die kleinen Verhältnisse des damaligen Ortes. Abinadab wäre dann in wirtschaftlicher Hinsicht mit Qirjat-Je'arim im wesentlichen identisch; er ist Chef und Herr der Niederlassung, alle Ortsbewohner hängen von ihm ab und sind seine Schutzbefohlenen. Wie wenige mögen es gewesen sein?

Es ist noch die geringere Quellendifferenz, wenn I 7 den der Lade gewidmeten Sohn Abinadabs Eleazar nennt, während II 6 ihm anscheinend Uzza entsprechen läßt, der sich zu Eleazar verhalten kann, wie der König Uzzia zu Azarja. Die größere fängt an, wenn man den Namen des Ortes selbst erfährt:

I 6 f.: Qirjat-Je'arim II 6, 2: Ba'al Jehuda[1]).

Sind das nun zwei benachbarte Siedelungen, von denen

1) Es ist lange erkannt, daß ן von Jehuda versehentlich verdoppelt wurde; dadurch entstand vollends die masoretische Namensform Ba'ale-Jehuda.

zuzeiten die eine, dann wieder die andere obenauf war? Sind es zwei Namen einer Siedlung? Die Annahme von Doppelstädten, die sich auf einige unzweifelhafte Fälle berufen kann, kann doch öfters ein gar zu bequemer Ausweg aus Verwirrungen der Überlieferung werden. Es gereicht der Wissenschaft sicher nur zur Ehre, daß sie auf diesen Ausweg in unserem Falle bisher verzichtet hat; es fehlt an dem ausreichenden Anlaß, ihn zu betreten. Aber freilich, die Art, wie bisher die Vereinbarkeit der beiden Namen mit ein und derselben Siedlung bewerkstelligt wurde, fordert mehrere Bedenken heraus.

So erblickt v. Gall [1]) in Qirjat-Je'arim den „eigentlichen und häufigsten Namen des Ortes". Daß es der häufigste, beruht auf einer Statistik, die die alttestamentlichen Stellen lediglich zählt, also auf einer Zufallsmehrheit: Nehemja, 10 Stellen aus Chronik und Josua; sodann Richt. 18, 12 und 1 Sam. 6, 21 bis 7, 1 f., letzteres eigentlich nur eine, fortlaufende, Erwähnung.

Der Name hat spät noch geringfügige Veränderungen über sich ergehen lassen, so wird er Jer. 26, 20 Mas. (LXX noch nicht) determiniert, ein keineswegs einzigartiger Vorgang an Ortsnamen; auch LXX Coisl. zu Jos. 9, 17.

Ist er so auf der einen Seite vermehrt, bietet anderseits Ezr. 2, 25 eine Verkürzung 'Arim statt Je'arim, die anscheinend das an der Grenze beider Nomina stehende - für einen archaistischen Auslautvokal von Qirjat gehalten und durch seine Beseitigung gezeigt hat, daß über die Etymologie und den Wortsinn des Ortsnamens Meinungsverschiedenheiten bestanden haben. Nach Einsetzung des Artikels waren sie ausgeschlossen, die verkürzte Schreibung Ezr. 2, 25 dürfte also älter sein, als die determinierte; auf alle Fälle aber führt sie nicht zu einer neuern Form des Ortsnamens, sondern zur häufigsten, der gegenüber sie eine Verschlechterung bringt; denn sie macht ihn tautologisch [2]).

v. Gall ist sohin zweifellos im Rechte, derartige Formen

---

1) Altisr. Kultstätten = Beiheft 3 zur Zeitschr. f. alttest. Wiss., S. 60 ff.

2) Ps. 132, 6 verändert den Ortsnamen absichtlich, um ein Wortspiel zu gewinnen, das den Verbalbegriff dankbar vervollständigt.

noch als Zeugen für die „häufigste“ Benennung des Ortes zu behandeln. Nur ist die Mehrheit überhaupt eine bröcklige. Auf Jos. 18, 28 — jetzt Ezr. 2, 25 ähnlich aussehend — muß sie wohl überhaupt verzichten; der Vers, auch sonst glossiert, ist aus 1 Sam. 7, 1 gefüllt; man streicht am einfachsten sowohl קריה wie גבעה als zwei rivalisierende, aber sekundäre Textbestandteile, worauf ערים als Nenner der folgenden Zahl 14 [1]) übrig bleibt.

Ferner Jos. 9, 17 steht der Name Qirjat-Je'arim in der Parenthese eines Überarbeiters; 15, 9. 60; 18, 14 steht er in Glossen; nach V. 14 ist er vermutlich auch in V. 15 als eine — irrige — Rückbeziehung eingesetzt worden. Als alte Erwähnungen verbleiben dem Namen Qirjat-Je'arim nunmehr weniger Belege wie dem mit Ba'al gebildeten Namen. So ist es in Wirklichkeit mit der Häufigkeit bestellt, aber auch mit der „Eigentlichkeit“. Denn diese beruht bei v. Gall eben auf der vermeintlichen Häufigkeit. Sieht man sich aber nach diesen Erörterungen einmal den Abschnitt Jos. 15, 9—11 an, so kann man sich schwerlich des Eindrucks erwehren, daß vielmehr der mit Ba'al gebildete Ortsname der „eigentliche“ sei.

Dessen Gestalt ist nun freilich auch nicht fest, sie schwebt zwischen

masc.	und	fem.
Jos. 18, 14 (vgl. 15, 9 LXX)		Jos. 15, 9—11
Jos. 15, 60		1 Kön. 9, 18
2 Sam. 6, 2		1 Chr. 13, 6, mit Lokativendung

und zwischen

zusammengesetzter	und	einfacher Form
Jos. 18, 14; 15, 60		1 Kön. 9, 18
2 Sam. 6, 2		1 Chr. 13, 6.

Es scheint nicht aussichtslos, diese Varietäten nach einigen Entwicklungsmotiven in eine geschichtliche Ordnung zu bringen.

Zunächst dürfen die Femininformen zurückgestellt werden. v. Gall (S. 61) hat bereits gezeigt, daß in Jos. 15, 9—11 die masc.-Form der bessere Text ist. Schreiben viele Minuskeln

1) Früher in Zahlzeichen ausgedrückt.

V. 11 γης βααλ, ſo iſt offenbar γης aus της verändert, und beweiſt, daß hier noch LXX keine Femininendung gehört haben. 1 Kön. 9, 18 gehört einem, in *B* noch nicht anerkannten ſpätern Textzuſatz an; überdies ſchwankt die Überlieferung des Namens in den dort vertretenen griechiſchen Zeugen. Die Femininformen werden dadurch gewiß nicht beſeitigt, aber ſie geben ſich durch den Tatbeſtand der Überlieferung unzweideutig als jüngere Variante zu erkennen, die erſt ſpät im Schrifthebräiſchen anerkannt worden iſt. Alſo muß ſie aus der lebenden Sprache, aus dem Volksmunde eingedrungen ſein.

Schon dies zeigt, daß es mit der Annahme, die weibliche Konſors des Ba'al habe dem Orte den Namen gegeben, unſicher beſtellt iſt. Die Analogie Bel-Belit zieht, wie ſchon länger beobachtet worden iſt, für Paläſtina im allgemeinen nicht, da der Platz, den Belit haben müßte, eigentlich durch eine andere Gottheit beſetzt iſt. In der Skepſis gegen die Annahme einer Ba'alin [1]) können auch die übrigen Ortsnamen, die für ſie zeugen ſollen, nur beſtärken, z. B. Joſ. 15, 24 (LXX *Βαλμαιναν*). 29 (nach LXX übrigens bei Lakis, alſo außerhalb des älteren judäiſchen Gebietes); 19, 44 (LXX ⟨γε⟩*βεελαν*, ohne fem.-t). Dazu die Pluralformen, z. B. 1 Kön. 4, 16. Daß auch letztere eine religionsgeſchichtliche Angabe enthalten, etwa jene „Teilformen" der weiblichen Gottheit [2]), davon iſt es ganz ſtille geworden; v. Gall hat ſie mit Recht nicht beigezogen. Was ſollen ſie anders ſein, als Vergrößerungen des fem.-Sing.?

Das ſetzt aber voraus, daß auch der fem.-Sing. nicht einen kultiſchen Gegenſtand der Anbetung bezeichnete, als jene Pluraliſierungen einſetzten. Dazu würde von vornherein die Zeit, in welcher die Femininformen eindringen, auch gar nicht mehr geeignet ſein. Moſes Friedländer [3]) hat mit Erfolg die mit Feminin-Endungen verſehenen Heimatsnamen der Chronik als bloße Zugehörigkeitsnamen gedeutet, in welchen die Endung

1) Ich glaube nicht an die בַּעֲלַת בְּאֵר Joſ. 19, 8. Wer weiß, welcher Orakelterminus in תבאר verkannt iſt, vgl. bab. tabritu.

2) Bäthgen, Beiträge zur ſemit. Rel.-Geſch., S. 261.

3) Diſſ. Gießen 1903, „Die Verſchiedenheit der Namen in der Chronik".

unserm -schaft, -ei entspricht. Die Chronik hat diesen Gebrauch nicht aufgebracht, aber vom Volksmunde übernommen. Demnach dürfen die Femininformen jetzt als rein geographisch gedachte, jüngere Varianten der masc.-Form unseres Ortsnamens ausscheiden.

Auch das Verhältnis der zusammengesetzten zur einfachen Namensform lohnt eine Betrachtung. Als abhängiger Genetiv erscheint

1. Jehuda
2. Je'arim.

Man fragt sogleich, ob der Anfangsbuchstabe zufällig der gleiche ist, und ob es nicht auch die in der Überlieferung fehlende Zusammensetzung

בעל יערים

gegeben haben kann. Daß einer von beiden Genetiven nicht fest mit dem Namen verwachsen war, zeigt der einzige Versuch, der gemacht worden ist, um beide zugleich festzuhalten:

Richt. 18, 12 קרית יערים ביהודה

Da eine nähere Bezeichnung des Territoriums, zu dem die Stadt zählte, unter den in der Erzählung vorausgesetzten Verhältnissen nicht erwartet wird, erklärt sich obige Stadtbezeichnung doch wohl am einfachsten als eine harmonistische Umständlichkeit. Sie beweist immerhin, daß es eine Zeit gegeben hat, in welcher die Näherbestimmung „von Juda" wirklich zu hören war. Das ist aber eine Bezeichnung für eine Zeit, die politische scharfe Grenzen ausbildete. Solche Zeit mag in Palästina schon im 2. Jahrtausend dagewesen sein; sie trägt jedoch zur Interpretation von Texten aus dem 1. Jahrtausend weniger bei. Sie stellt sich ungezwungen in eine Reihe mit מבצר צור 2 Sam. 24, 7; רבת עמון, עיר מואב, vielleicht auch נחל מצרים, Ausdrücke, welche in die Zeit der Staatenbildung Palästinas während der biblischen Königszeit gehören. Man denkt an die kananäischen Stadtkönigtümer der Ebene Saron und Sefela, deren Bewohner den Grenzort Judas so bezeichnen konnten; die Nachbarschaft Dans, die Richt. 18, 12 hervorhebt, ließe auch an Grenzstreitigkeiten zwischen Süd und Nord denken, vgl. 1 Kön. 14, 30; 15, 16; 2 Kön. 14, 11; aber die Verbindung Betlehem-Juda zeigt, daß es dieser

Anstöße nicht bedurfte. Die Bewohner selbst bilden solche Zusammensetzungen, um gleichlautende Ortsnamen zu unterscheiden. Erscheint somit der geographische Genetiv nach Möglichkeit aufgeklärt, so muß als seine Vorstufe die einfache Ortsnamenform postuliert werden.

Aber ist dies בעל, קריה, oder קריות בעל?

Auch dies läßt sich verhältnismäßig zuverlässig bestimmen.

Die Zusammensetzung mit קריה bietet Jos. 15, 60; 18, 14.

Die einfache Form קריה gibt es, wie oben gezeigt, gar nicht [1]).

Die einfache Form בעל bieten

(a) die Femininformen indirekt),

b) Josua 15, 9—11 griechisch direkt,

c) 2 Sam. 6, 2, nachdem soeben gezeigt werden konnte, daß der Genetiv Jehuda eher dem Erzähler als den Zeitgenossen jener Szene bekannt war.

Das Urteil muß also zugunsten der einfachen Form בעל lauten; ihre Bezeugung ist keine direkte — was aber durch die Geschichte der Überlieferung befriedigend erklärt werden kann —, aber sie ist die breitere, und das spricht für das höhere Alter der Form בעל.

Mithin ist irgendwann das subst. קריה hinzugefügt worden. Das zeigt aber auf keinen geringeren Vorgang hin als den, daß der Ort zur Stadt erhoben worden ist, die er, solange er seinen Namen בעל führte, noch nicht war. Man muß dies Ergebnis mit den eingangs gesammelten Anzeichen bescheidenster Verhältnisse des Ortes zur Zeit des Aufenthalts der Lade zusammennehmen, so bleibt für die sollenne Terminologie von Jos. 15, 60; 18, 14 die Königszeit als Entstehungszeit.

Die äußere Prosperität dieser Periode ist durch die Polemik der Propheten indirekt genügend bezeugt. Die Befestigung einer Stadt ist die Bestätigung des in ihr aufgespeicherten Wohlstandes. Befestigungen wurden ausgeführt unter Asa 1 Kön. 15, 22; 2 Kön. 14, 22; 15, 35, nach der Chronik hat schon Rehabeam damit angefangen II 11, 5—12. Ja Jerusalem selbst heißt nach der Schlappe

1) Am. 2, 2; Jer. 48, 24. 41; Jos. 15, 25 meinen andere Orte.

2 Kön. 14, 13 f. erſt eine קריה; Jeſ. 1, 21. 26; 29, 1; 33, 20. Mi. 4, 10 und von damals her antezipiert in 1 Kön. 1.

Dies macht erforderlich, dem Ausdruck קריה etwas nachzugehen. Es iſt keineswegs ſelbſtverſtändlich, ihn mit קרת zuſammenzuſtellen; denn Cirta weiſt eher auf קיר Mauer hin. Davon befindet ſich aber קריה, eine Bildung wie אַלְיָה, בִּרְיָה, גּוּרְיָה uſw., in deutlichem etymologiſchem Abſtand. Nicht mit einer „Urverwandtſchaft“ der Bedeutungen von קרת und קריה läßt ſich rechnen, ſondern höchſtens mit einer Aſſoziation der Bedeutungen infolge der Ähnlichkeit der Lautbilder [1]). Aſſyriſch qârîtu legt wenigſtens nahe, an eine **Verbolzung** zu denken, dieſe wäre zunächſt der Gegenſatz zum Lehmwall, חוֹמָה; deſſen Synonym קיר wäre durch den Gleichklang möglicherweiſe mehr auf die Bedeutung von קריה hin verengt worden [2]).

Dies erweckt die Erwartung, daß in einer קריה ſicherer wohnen war als in einer חומה. Denn Holz verlangt mehr Bearbeitung und Nachdenken; wozu würde man ſich die Mühe nehmen, wenn ſich die übliche Befeſtigung eines קיר bewährt hätte? In der Tat redet Hab. 2, 12 von קריה als dem Objekt einer königlichen, d. i. ſtaatlichen Tätigkeit — כון —, die in den kleinen Verhältniſſen des damaligen Landes das vorherige Vorhandenſein einer menſchlichen Niederlaſſung am gleichen Orte nicht ausſchließt; ſo erſcheinen die betreffenden Wohnſtätten als ſtaatliche Gründungen auch 2, 8; Pſalm 48, 3. Jer. 49, 25. Nicht nur ihr Wohlſtand Prov. 10, 15; 18, 11; 11, 10? Jeſ. 22, 2; 32, 13 wird hervorgehoben, und ihre damit zuſammenhängende Bevölkerungsdichte Hi. 39, 7; ſondern wiederholt, z. B. Jeſ. 26, 5 fällt gerade die Höhe [3]) der קריה auf.

Vgl. weiter qirjat ʿarba nach **einer** der für dieſen Stadtnamen angebotenen Deutungen; qirjat sefer [4]), und mehrere,

---

1) Vgl. **Fränkel** in Beitr. z. Aſſ. II.

2) In Jeſ. 25, 3 f. haben die Maſoreten die Aſſoziation vermutet.

3) Deut. 1, 28 u. ä. bezieht ſich nur auf die Lage ſo mancher Städte des Landes auf Bergkuppen.

4) **Schwerlich — Archiv**; vgl. Uruk-supuri im **Gilgames-Epos**; alſo wohl fortifikatoriſcher Ausdruck.

wahrscheinlich drei, moabitische Städte, Neh. 21, 8 (auch Regierungssitz); Hos. 6, 8. Deut. 2, 36 bis 3, 4.

Inwiefern Holz größere Sicherheit der Wehr garantiert, ist schon damit einigermaßen geklärt; durch ein Holzgerippe wurde dem Steinwall ebenso Konsistenz wie Aufrichtung in die Höhe verliehen. Einmal mit einer solchen Konstruktionsart vertraut, hat man sie auch auf den Bau mit Schicht- und Kunststeinen angewendet. Die Ausgrabungen bestätigen uns die Verwendung solcher Mauerroste für die alten Kulturgebiete des Orients immer wieder [1]); die Annahme, daß die kleinen Potentaten Palästinas ihnen darin gefolgt sind, wenn sie konnten, leidet keine Schwierigkeit. Unter קריה, das Gesenius mit richtigem Takt einen „seltenen und gewählten Ausdruck für Stadt" nennt, verstanden sie demnach eine nach einer kostspieligen und fortgeschrittenen Technik befestigte Ansiedlung [2]).

Die Geschichte der Stadtbezeichnung קריה ist also wahrscheinlich nicht ohne die politische Geschichte zu begreifen, durch welche die erforderlichen staatlichen Mittel zur Errichtung solcher Wohnorte bereitgestellt worden sind. Der Ausdruck selbst müßte, in dem entwickelten Sinne, von der Sprache der regierenden Schichten aus seinen Weg genommen haben. Er ist den bekannten sozialen Weg von oben nach unten gewandert, das zeigen die Propheten; aber hat er nicht bei ihnen noch jenen absichtlichen Klang, der verrät, daß sie das Wort mehr nachsprechen als hervorbringen?

Die eben vorgetragenen Ausführungen über קריה sind nicht unentbehrlich für die Behauptung, daß קרית בעל der Staatssprache der Königszeit entstamme, aber sie unterstützen sie in jeder Weise. Die offizielle Sprache ist überhaupt voller und umständlicher, die gewöhnliche Bezeichnung kürzte sicher ab. Wüßte man aber nur dies, so wäre nicht zu ermitteln, ob die kürzere oder die längere Bezeichnung die ältere sei. Jetzt aber dürfen wir

1) Z. B. Mitteil. d. deutsch. Orient-Ges. 1911, Nr. 46 S. 25; Nr. 47 S. 8.

2) Am. 1, 14; Jer. 49, 27. Thr. 4, 11 reden mithin ohne irgendwelche Rhetorik vom Ausbrennen des Rostes.

mit der Wahrſcheinlichkeit, die in ſolchen Studien noch möglich iſt, die kürzere für die ältere ausgeben. In der vorangeſetzten Titulatur קריית drückte ſich der inzwiſchen eingetretene Aufſchwung der Siedlung aus. Aber die gewöhnlichen Leute in der Nachbarſchaft waren ſchneller ſo weit, daß ſie dieſen Aufſchwung kannten und mit ihm rechneten, als daß ſie ihn in ihrer Redeweiſe auch anerkannten. Sie ſagten unter ſich nach wie vor: Jetzt gehen wir zum Ba'al, oder, zur Ba'alſchaft, wie in den Zeiten, die dort noch keine volkreichere Niederlaſſung gekannt hatten. Daß hier offizielle und volkstümliche Bezeichnung konkurrieren und ſogar einander abſtoßen, beſtätigt ſich noch erwünſcht daran, daß die Zuſammenſetzung קריית בעלה nicht vorkommt. Nach dem bereits Geſagten wäre gerade ſie am wenigſten zu erwarten.

Eine Stadt iſt für unſere heutige Auffaſſung ein Gemeinweſen mit beſonderen Vorausſetzungen und Methoden, ein Verwaltungskörper unter anderen, anders organiſierten, ein rechtlicher Begriff. Für das Altertum iſt ſie das wahrſcheinlich alles auch, aber nicht ohne die entſprechende phyſiſche Verkörperung. Und wie lange hat noch im Mittelalter die Errichtung der Mauer den wichtigſten Schritt in der Verleihung der Stadtrechte gebildet? So wurde aus dem Baalshof nach allem, was wir ſchließen dürfen, in der Königszeit eine Baalsſtadt.

Nunmehr ſind alle Beſtandteile des Namens zu ihrem geſchichtlichen Rechte gekommen mit Ausnahme des Zuſatzes יערים. Daß dieſer neben dem oben entwickelten Sinne von קריה den Sinn „die Hölzer" bekommen konnte, iſt möglich; aber nur, wenn der Ausdruck ſchon da war. Für ihn werden wir alſo in ältere Zeit gewieſen, und das außerdem noch deshalb, weil der Name des Ba'al auf Anfänge der Niederlaſſung in vorisraelitiſche Zeit führt. Durchweg unwahrſcheinlich iſt es, den zweiten Teil des Namens damals „Wälder" bedeuten zu laſſen; warum gleich im äußeren Plural? Und „Wälder" ſind kein Wirkungskreis für den Gott des Ackerbaus. Wir erwarten allerdings eine Vervollſtändigung des Ba'al, das will die Analogie, durch einen kultiſchen oder landwirtſchaftlichen Begriff; als letzteren kennen wir

בעל תבור, wohl auch בעל פרצים [1]), und so dürfte im Lande, das von Milch und Honig überfließt, בעל יערים den Ba'al der Honigwaben bedeuten; vgl. 1 Sam. 14, 25—27. Es besteht also, bei Annahme dieser Bedeutung, keine Schwierigkeit mehr, für den ursprünglichen, so nicht mehr auf uns gekommenen, Ortsnamen diese Zusammensetzung zu halten. Ihr zweiter Teil ging nicht nur aus Bequemlichkeit der Redenden, sondern auch infolge des mangelnden Verständnisses der neuen Landesherren [2]) für den Ba'alskult verloren. Die Femininform der einfachen Benennung zeigt, daß, nicht erst nach dem Exil, der Name äußerlich-geographisch empfunden wurde. Nur so, ohne kultischen Nebensinn, kann Ba'al gemeint sein in der Zusammensetzung mit יהודה, vgl. Bet-lehem-Jehuda, und es wäre geradezu ein Mißverständnis der Überlieferung, den Genetiv Ba'al-Jehuda als eine Formel für eine religiöse Beziehung wie „Ba'al von Eqron", „Jahwe von Hebron" zu deuten. Keine innere Beziehung zwischen Ba'al und Jehuda verrät die Geschichte dieser Stadt, nur einen Aggregatszustand; als Jehuda zu diesem Ba'al hinzugesetzt wurde, hatte Jehuda schon einen anderweitigen Gott, und hörte dieser Ba'al auf, dortselbst angebetet zu werden.

Die Behauptung v. Galls, Qirjat-Je'arim sei der eigentliche Ortsname, hätte sich soweit für dessen zweite Hälfte bestätigt.

Als vollständigen Namen müßte die Stadt jedoch in der Königszeit einen dreiteiligen geführt haben:

קריית בעל יערים.

Dieser kommt in unseren Quellen nirgends vor. Er wurde abgekürzt durch Weglassung des dritten, des ersten und dritten Bestandteils aus Bequemlichkeit; ist es möglich, daß auch der mittlere, am festesten geborgene Bestandteil ausgelassen wurde? Man darf sich vielleicht auf die dreiteiligen satzförmigen Personennamen der Ostsemiten berufen. Aber die Analogie ist mög-

1) Der Ausdruck kann auf Geburtsnöte bei den Herden deuten, den sog. Dammbruch.

2) Als solche kommen Judäer in Betracht.

licherweiſe nicht nahe genug. Näher ſteht geographiſch und grammatiſch die Verbindung Jahwe-Çebaot. Iſt nicht auch zwiſchen Rabbat und ʿAmmon ein בְּנֵי geſpart? 2 Sam. 12, 26; 17, 27. Das Alte Teſtament ſchreibt dieſen Namen dreiteilig, aber die Auslaſſung des mittleren Beſtandteiles iſt trotzdem durch Polybius genügend bezeugt. Daß die dreiteilige Schreibung an allen altteſtamentlichen Stellen eine Manier ſei, iſt doch kaum glaublich [1]).

Dies dürfte zur Ableitung des Namens Qirjat-Jeʿarim genügen. Jedoch darf noch nebenher auf die beginnende Abneigung gegen den Baalsnamen hingewieſen werden; ſie könnte einige Erzähler geleitet haben, denen der ehrenvolle Aufenthalt der Jahwelade an jenem Orte bekannt war, z. B. den von 1 Sam. 6. Nicht aber den von 2 Sam. 7. Da letzterer den alten Namen ohne Sorge verwendet, beſtätigt ſich hier wie an anderen Beobachtungen, daß er von beiden der unmittelbarer Unterrichtete geweſen iſt. Keineswegs muß derjenige, der die frühere Begebenheit erzählt, auch als der Frühere erzählt haben. Für die Hiſtoriker des Jeruſalemer Heiligtums war jedenfalls die Überführung der Lade dorthin diejenige Begebenheit, nach deren Niederſchrift eher ein Bedürfnis beſtand.

Bringt man die Namensgeſchichte in die Reihe

בעל (יערים)
בעל(ת) (+ יהידה)
קריה (ב') (יערים),

ſo iſt ſie zugleich Ortsgeſchichte. Was ſich der Erzähler von 1 Sam. 6 als ein ſtattliches Gemeinweſen denkt, das mag es zu ſeiner eigenen Zeit auch wirklich geweſen ſein; zu der Zeit, da die Lade hinkam, war es ein unſcheinbarer Flecken, der ſich in den folgenden Jahrhunderten erſt mit der Könige Gunſt und Aufmunterung in die Höhe gearbeitet hat. Für die Könige war er aber in erſter Linie ſtrategiſch und verkehrspolitiſch wichtig. Er beherrſchte den weſtlichen Zugang nach der Landeshauptſtadt,

1) Auch ארץ שלישה (1 Sam. 9, 4) und בעל שלישה (2 Kön. 4, 42), die von vielen als Namen einer und derſelben Örtlichkeit angeſehen werden, laſſen ſich auf eine dreiteilige Grundform zurückführen.

der ſeit den territorialen Errungenſchaften Salomos im Weſten ſteigende Bedeutung erhielt.

Dieſe ehemalige Einöde, als Stadt eine Schöpfung der Königszeit, machte Gemoll zum Mittelpunkte der vordavidiſchen Landesgeſchichte. Von Jeruſalem aus wurde ſie, ſo lautet ſeine Theſe, lahmgelegt, indem zugleich ihre Überlieferungen ſamt der Lade dorthin lokaliſiert wurden [1]). Man iſt nun in der Lage, die Gegentheſe aufzuſtellen: Erſt durch die Nachbarſchaft Jeruſalems hob ſich der obſkure Flecken; die Könige Jeruſalems machten aus ihm die Stadt Qirjat-Je'arim. Eine Haupturſache jener phantaſtiſchen Geſchichtskonſtruktion bildet offenbar die Interpretation der Genetivverbindung Ba'al Jehuda, als wäre in dem zweiten Subſtantiv der Machtbereich des betreffenden Ba'al angegeben. Demgegenüber konnte hier gezeigt werden, auf welch ahnungsloſe Weiſe die beiden Nomina aneinandergeraten ſind. Der Mittelpunkt der vordavidiſchen Landesgeſchichte aber konnte die angebliche Stadt deshalb nicht ſein, weil ſie damals nicht exiſtiert hat, weder unter den hier behandelten Namen, noch unter den anderen, deren Überlieferungen Gemoll auf ſie als einen ganzen ירי gehäuft hat.

---

1) „Grundſteine der Geſch. Israels"; freilich entſchließt ſich Gemoll nicht, die Theſe durchzuführen; Überlieferungen wurden vielmehr auch nach Silo, Sikhem uſw. verſprengt, von wo man ſie erſt wieder befreien muß.

2.

Zum Eingang des Hebräerbriefs

von

Prof. D. **Friedrich Spitta** in Straßburg.

Der Eingang des Hebräerbriefs ist nicht bloß auffallend durch das Fehlen einer dem Schluß entsprechenden brieflichen Form, sondern auch durch den Wortlaut des zuerst ausgesprochenen Gedankens. Ohne wesentliche Varianten lautet der erste Vers:

πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως πάλαι ὁ θεὸς λαλήσας τοῖς πατράσιν ἐν τοῖς προφήταις ἐπ᾽ ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων ἐλάλησεν ἡμῖν ἐν υἱῷ.

Entgegengestellt wird die am Ende der Tage stattgehabte Offenbarung Gottes der vor alters geschehenen. Bei jener hat Gott geredet *ἐν υἱῷ*, bei dieser *ἐν τοῖς προφήταις*. Hierdurch ist eine Unstimmigkeit bedingt, über die sich die Erklärer hinwegsetzen, da die einhellige Textüberlieferung einen Protest nicht zu erlauben scheint.

In 1, 2—14 werden die beiden Offenbarungen einander gegenübergestellt, und zwar so, daß der Wert ihrer Vermittler miteinander verglichen wird. Von dem *υἱός* heißt es in V. 2 f.: *ὃν ἔθηκεν κληρονόμον πάντων, δι᾽ οὗ καὶ ἐποίησεν τοὺς αἰῶνας, ὃς ὢν ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ φέρων τε τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ, καθαρισμὸν τῶν ἁμαρτιῶν ποιησάμενος ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τῆς μεγαλωσύνης ἐν ὑψηλοῖς.* Dem so charakterisierten neutestamentlichen Offenbarungsmittler werden mit V. 4 die alttestamentlichen gegenübergestellt. Nach V. 1 müßten es die Propheten sein; aber in V. 4 heißt es: *τοσούτῳ κρείττων γενόμενος τῶν ἀγγέλων ὅσῳ διαφορώτερον παρ᾽ αὐτοὺς κεκληρονόμηκεν ὄνομα.* Hier sind also die vorher gar nicht erwähnten Engel die Vermittler der vor alters geschehenen Offenbarung und bleiben es auch in den weiteren Ausführungen des 1. und

2. Kapitels. Die Propheten dagegen verschwinden vollständig. Keinem der Engel ist der Name Sohn gegeben worden, den nach Ps. 2, 7. 2 Sam. 7, 14 der Messias erhalten hat. Ihm müssen alle Engel dienen. Diese verwendet Gott als Winde und Feuerflammen, der Sohn dagegen erhält auf Gottes Throne göttliche Ehre. Das Thronen zu Gottes Rechten, wie es Ps. 110, 1 vom Sohne aussagt, ist nie einem der Engel zugesprochen worden, die nur Geister sind im Dienste Gottes und der zur Errettung bestimmten Menschen. Dieses die einfache Ausführung in 1, 5—14.

Ihre Anwendung findet sie im 2. Kapitel: *διὰ τοῦτο δεῖ περισσοτέρως προσέχειν ἡμᾶς τοῖς ἀκουσθεῖσιν, μήποτε παραρυῶμεν. εἰ γὰρ ὁ δι' ἀγγέλων λαληθεὶς λόγος ἐγένετο βέβαιος, καὶ πᾶσα παράβασις καὶ παρακοὴ ἔλαβεν ἔνδικον μισθαποδοσίαν, πῶς ἡμεῖς ἐκφευξόμεθα τηλικαύτης ἀμελήσαντες σωτηρίας.* Daß diese Worte zurückgreifen auf 1, 1, liegt auf der Hand: der *δι' ἀγγέλων λαληθεὶς λόγος* ist derselbe, von dem es 1, 1 heißt: *ὁ θεὸς λαλήσας*, nur daß hier nicht die Engel, sondern die Propheten die Organe der Gottesrede sind. Die Unstimmigkeit ist unverkennbar; und nicht minder, daß nicht sowohl die Engel, die den ganzen Gedankengang von 1, 4 an beherrschen, das fremdartige Element sind, sondern die in 1, 1 völlig isoliert stehenden Propheten. Statt *ἐν τοῖς προφήταις* müßte gelesen werden *ἐν τοῖς ἀγγέλοις.*

Diese Forderung ergibt sich nicht nur aus dem ganzen Zusammenhang, sondern auch aus 1, 1 selbst. Unter den Propheten versteht der Verfasser des Hebräerbriefes nach 11, 32 die mit Samuel beginnende Reihe der Gottesmänner. Danach wäre in 1, 1 nur von den späteren alttestamentlichen Gottesoffenbarungen die Rede, nicht aber von den fundamentalen der Urzeit. Damit stimmt besonders nicht der vom Verfasser markierte Gegensatz von *πάλαι — ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων.* Noch weniger das *τοῖς πατράσιν.* Selbstverständlich kann *οἱ πατέρες* ganz allgemeine Bezeichnung der Vorfahren des jetzt lebenden Geschlechtes sein, vgl. Matth. 23, 30. 32. Apg. 7, 44 f. 51 f. 1 Kor. 10, 1. Aber hier steht nicht „unsere (bzw.

euere) Väter", was in jenen Stellen nur auf die älteren Generationen Israels bezogen werden kann, sondern einfach „die Väter". Darunter können selbstverständlich nur die Leute verstanden werden, an die Paulus denkt, wenn er Röm. 9, 5 unter den Vorzügen Israels neben ἡ υἱοθεσία, ἡ δόξα, αἱ διαθῆκαι, ἡ νομοθεσία, ἡ λατρεία, αἱ ἐπαγγελίαι noch οἱ πατέρες nennt. Es sind an erster Stelle darunter die Patriarchen zu verstehen, obenan Abraham; vgl. Exod. 3, 6. 13. 16; 4, 5. Jes. 51, 2 usw. Auch Spätere, wie David, haben gelegentlich diesen Titel. Zu den Patriarchen, die unter allen Umständen in erster Linie durch das τοῖς πατράσιν gemeint sind, hat aber Gott nicht durch Propheten geredet, sondern durch Engel; vgl. Gen. 18. 19. 22, 11 ff. Ex. 3, 2 ff. Richt. 2, 1 ff.; 5, 23; 6, 11 f. 20 f.; 13, 3 ff. usw. Nach der Anschauung von der Transzendenz Gottes, wie sie das spätere Judentum hatte, und wie sie in Äußerungen wie Joh. 1, 18. 1 Joh. 4, 12. 1 Tim. 6, 18 vorliegt, sind auch die Erscheinungen aus der Urgeschichte, wo die kanonischen Quellen ohne weiteres Gott nennen, von Stellvertretern Gottes, von Engeln zu verstehen; vgl. Gal. 3, 19. — Endlich stimmt wohl mit ἐν τοῖς ἀγγέλοις, nicht so gut dagegen mit ἐν τοῖς προφήταις, das zu λαλήσας tretende Adverb πολυτρόπως. Bei der Prophetenrede würde das πολυμερῶς genügen, nicht so bei der Engelrede, wo es sich um Traumerscheinungen, um das Auftreten von menschenartigen Personen, um Reden aus der Wolke, aus Feuerflammen, aus dem brennenden Busche und um solche Offenbarungsweisen handelt, wie sie den Engeln nach 1, 7 eigentümlich sind.

Sieht man die Ausführung Kap. 11 über die Glaubenszeugen an, die dem vertraut und nach dem gehandelt haben, was ihnen Gott verheißen hat, so erkennt man, daß dem Verfasser das Hauptgewicht fällt auf die Zeit vor der Einnahme des gelobten Landes durch Israel. Dem entspricht es, wenn 1, 1 ganz besonders auf die Offenbarungen eben dieser Zeit hinweist, die nicht durch Propheten, sondern, nach der Ansicht des Spätjudentums noch mehr als nach dem Bericht der kanonischen Geschichtsbücher, durch Engel vermittelt war.

Somit kann man nicht zweifeln, daß in 1, 1 ursprünglich ἀγγέλοις statt προφήταις gestanden hat. Ob die Änderung des Originales veranlaßt worden ist durch einen Defekt der Schrift an jener Stelle oder durch einen Anstoß an dem Gedanken, da ja in den kanonischen Schriften die Vermittlung durch Engel nicht konsequent durchgeführt ist, und überhaupt die prophetisch vermittelte Offenbarung im Alten Testamente den christlichen Schriftstellern näher lag als die durch Engel vermittelte, vermag ich nicht zu sagen; ebensowenig, ob sie in letzterem Falle zusammenhängt mit einer Beseitigung des brieflichen Einganges des Schriftstückes.

3.

Zu Röm. 15, 4. 7. 8.

Von

Prof. D. **Friedrich Spitta** in Straßburg.

In meinen „Untersuchungen über den Brief des Paulus an die Römer" (Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums III, 1 S. 42ff.) habe ich die Ansicht zu begründen gesucht, daß Röm. 15, 1—7, die Fortsetzung der Ausführung über die Starken und Schwachen in Kap. 14, ohne jeden innern Zusammenhang sei mit 15, 8—13, wo über das Verhältnis zwischen Juden und Heiden gehandelt wird. Diese Verschiedenheit der Abschnitte liegt auf der Hand und bedarf keines weiteren Nachweises. Dagegen habe ich mich bald nach Erscheinen meines Buches davon überzeugt, daß meine Darlegung zu korrigieren sei betreffs dessen, was im Abschnitt 15, 1—7 die Ausführung V. 8—13 vorzubereiten scheint.

Ich habe gemeint, aus V. 7 seien die angeblich V. 8 vor-

bereitenden Worte καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς προσελάβετο ὑμᾶς auszuſchalten. Das hat mir von Lietzmann die Zenſur eingetragen: „ein typiſches Beiſpiel unmethodiſcher Kritik“. Es liegt meiner Art fern, über den Ton dieſes Urteils zu rechten, zumal da ich erkenne, daß ich mit jener Reduktion von V. 7 mir ſelbſt im Licht geſtanden habe. Der 7. Vers kann überhaupt nicht zum achten überleiten, denn 1) das προσλαμβάνεσθαι, das V. 7 von Chriſtus, 14, 3 von Gott ausgeſagt, 14, 1 von den Starken, 15, 7 von allen Chriſten gefordert wird (vgl. 11, 15. Philem. 12. 17), iſt das gerade Gegenteil von der Tätigkeit des Dieners, von der in 15, 8 in bezug auf Chriſtus die Rede iſt (vgl. Matth. 20, 28. Mark. 10, 45); 2) der V. 8 erwähnte Vorgang, daß der in gottartigem Herrlichkeitszuſtande präexiſtierende Gottesſohn, indem er aus Iſrael das Fleiſch annahm (9, 5), zum Diener der Beſchneidung wurde, iſt zwar an ſich nicht ungeeignet, zum Vorbild für menſchliches Verhalten gebraucht zu werden (vgl. 2 Kor. 8, 9. Phil. 2, 5 ff.), wohl aber bezüglich des Zwecks (εἰς τὸ βεβαιῶσαι τὰς ἐπαγγελίας τῶν πατέρων), auf den hier das ganze Gewicht fällt. Zum Feſtmachen göttlicher Verſprechungen kann das gegenſeitige Sichaufnehmen der Chriſten nicht dienen; 3) das προσλαμβάνεσθαι Chriſti in V. 7 bezieht ſich auf alle Chriſten, das Dienen Chriſti in V. 8 auf die Juden, mögen ſie an Jeſus geglaubt haben oder nicht. — Wie kann unter dieſen Umſtänden V. 7 eine Vorbereitung auf V. 8 ſein?

Lietzmann antwortet: „Reicht euch die Hand, ſo wie Chriſtus, der Jude war, euch Heiden die Hand gereicht hat, zum Heile. Daß die Wahrhaftigkeit und Barmherzigkeit Gottes dadurch bezeugt werden, iſt ein vielleicht aus den Ausführungen von Kap. 11 nachklingender Gedanke, der aber hier nur ornamental zu wirken beſtimmt iſt.“ Hiergegen iſt zu ſagen: 1) In Lietzmanns Umſchreibung von V. 7 iſt der durch nichts angedeutete Gegenſatz: Chriſtus der Jude, die Leſer die Heiden, frei eingetragen worden; 2) der angebliche Diener der Heiden in V. 7 wird in V. 8 zum Diener der Juden, alſo kann die Wahrhaftigkeit und Barmherzigkeit Gottes nicht dadurch bezeugt werden,

daß Christus den Heiden die Hand gereicht hat; 3) wenn der Gedanke, daß Christus als Diener Israels keine tatsächliche Fortführung von V. 7, sondern nur ein Nachklang aus Kap. 11 von ornamentaler Bedeutung ist, so ist damit ja wohl das ausgesprochen, was auch ich gesagt habe, und wogegen Lietzmann Stellung nimmt, nur daß ich die unbewiesene Behauptung von der „ornamentalen Bedeutung" nicht gemacht habe. Dieses Ornament beherrscht aber den ganzen Abschnitt V. 8—13; 4) daß Christi Auftreten als Diener Israels Gottes ἀλήθεια und ἔλεος bezeugt habe, kann nur gesagt werden, wenn man V. 9 nicht von λέγω γάρ V. 8 abhängig sein läßt, was doch wegen des Gegensatzes ὑπὲρ ἀληθείας θεοῦ und ὑπὲρ ἐλέους nötig ist, sondern von εἰς τό, wofür man lediglich die allgemeine Erwägung beibringen kann, daß dann überhaupt jede Beziehung Jesu zu den Heiden wegfallen würde: eine Auffassung, deren Notwendigkeit nicht einleuchtet. Bei dieser Sachlage wird man den Beweis nicht für erbracht ansehen können, daß 15, 7 den Übergang zu dem folgendem Abschnitte bilde.

Dagegen weist nicht „vielleicht", wie ich annahm, sondern unzweifelhaft V. 4 auf den Abschnitt V. 8—13 hin. Aber schon Weiße hat jenen Vers als späteren Zusatz erkannt. Diese Reflexion über den Zweck der alttestamentlichen Weissagung wird durch das Zitat in V. 3 allein nicht motiviert, sondern scheint (so auch Zahn) die reichliche Heranziehung alttestamentlicher Bücher in V. 9—12 vorbereiten zu sollen. Hierauf weist auch die Erwähnung der ἐλπίς in V. 4 hin, die erst in 12 f. wieder auftaucht, während ὑπομονή und παράκλησις in V. 5 ihre Korrespondenz haben, freilich eine solche, die vollends deutlich macht, daß V. 4 und 5 nicht von demselben Verfasser stammen können. Jene beiden Begriffe bezeichnen in V. 5 die Tugenden, welche die Starken in der Nachfolge Christi zum Besten der Schwachen ausüben sollen, in V. 4 die Voraussetzungen für die christliche Hoffnung, wobei die Reihenfolge der Begriffe in V. 4 durch V. 5 bestimmt ist, obwohl nach der Logik des Gedankens die παράκλησις τῶν γραφῶν vor die ὑπομονή gehörte. Aus alledem ergibt sich, daß V. 4 aus der Feder eines Schriftstellers

ſtammt, der den ganzen Abſchnitt V. 1—13 überſah und deſſen disparate Teile zuſammenfaſſen wollte.

So bleibt es vorläufig dabei, daß V. 8—13 ſich nicht an das Vorhergehende anſchließt, ſondern, wie Lietzmann richtig bemerkt, ein Nachklang von Kap. 11 iſt.

4.

Der Rat des Gamaliel in Apg. 5, 38—39.

Von

Lic. **Hans Böhlig**, Oberlehrer in Dresden.

Von jeher bot mir der Rat des Gamaliel in Apg. 5 Schwierigkeiten. In der Dorfvolksſchule wurde mir von dem chriſtlich geſinnten, im Gymnaſium von dem lauen, nachgiebigen, auf der Univerſität von dem milden, beſonnen-ehrwürdigen Greiſe Gamaliel vorgetragen. Stets blieb ich unbefriedigt. Je länger deſto mehr kam ich zu der Überzeugung, daß jede der genannten Eigenſchaften mit den Worten des Textes in V. 34 ſchlecht in Einklang zu bringen ſei: *Φαρισαῖος, νομοδιδάσκαλος τίμιος παντὶ τῷ λαῷ.*

Nun wird freilich die ganze Frage gegenſtandslos, wenn man von einer negativen Beurteilung der Reden in der Apoſtelgeſchichte überhaupt ausgeht und in der Rede Gamaliels nur ein Machwerk des Lukas ſieht. Hierfür ſcheint auf den erſten Blick auch V. 36 zu ſprechen, der bezüglich der Perſon des Theudas ſich eine chronologiſche Antizipatio geſtattet. Allein ganz abgeſehen davon, daß man dann auf jede exegetiſch-hiſtoriſche Unterſuchung der Worte Gamaliels verzichten muß, weil man ihr den feſten Boden, den objektiven Text entzogen hat, und daß man ſich auf dieſe Weiſe die Arbeit herzlich leicht macht — meines Er-

achtens scheitert diese Beurteilung an dem Rat Gamaliels in V. 38. Dieser ist nämlich so prägnant und derart mit der Gedankenwelt zu Gamaliels Zeit kongruent, daß jedem nur einigermaßen Sachkundigen die Ursprünglichkeit dieses Wortes in die Augen springt. Daß solche Rabbinenaussprüche wörtlich im Gedächtnis der Mitwelt blieben und in mündlicher Tradition der Nachwelt weitergegeben wurden, beweist der Talmud schlagend. Man vergleiche hierzu die Agada der Tannaiten von Bacher.

Zweifellos sind alle Erklärungen von Apg. 5, 34 ff. falsch oder schief, die nicht eine genaue Kenntnis der damaligen jüdischen Gedankenwelt voraussetzen. Es sind im ganzen sieben Erklärungen für diese Stelle seit den Zeiten der alten Kirche bis heute gegeben worden. Wir führen sie in aller Kürze vor:

a) Schon in der frühesten theologischen Literatur wird Gamaliel als geheimer Christ hingestellt, ja er soll samt seinem Sohne Abib ebenso wie Nikodemus von Johannes und Petrus getauft worden sein (Recognit. Clem. I, 65; Photius, Cod. 171). Die gesamte jüdische Überlieferung, nach der Gamaliel sogar Vorsitzender des Synedriums gewesen ist, steht im schroffsten Gegensatz zu dieser legendarischen Auffassung.

b) Schrader (s. „D. Apostel Paulus", II, S. 43) sieht in Gamaliel einen Heuchler, „der nur für seine eigene Erhebung und für das Reich der Finsternis wirkt und der die arglosen Christen durch seine Gleisnerei zu gewinnen sucht". Beide Relativsätze, für die sich auch nicht der mindeste Beweis erbringen läßt, beruhen auf historischer Fiktion; da sie als Attributsätze nur den Obersatz näher erklären sollen, ist auch dieser falsch.

c) Gamaliel zeigt sich lau und unentschlossen, eine besonders in Präparationen für den Religionsunterricht auf höheren Schulen vertretene Ansicht (s. Thrändorf-Meltzer, Religionsunterricht Bd. V, S. 15). Das ist eine völlig aus der Luft gegriffene Charakterisierung dieses Mannes. Gerade seine Bestimmtheit und sein Eintreten für das Gesetz der Väter machten ihn, den Pharisäer, zum erkorenen Liebling des Volkes: „Mit dem Tode Rabban Gamaliels hörte die Verehrung der Thora auf, die Beobachtung der Reinheits- und Absonderungsgesetze war vernichtet" (Sota 9).

Er bekam zuerst den Titel Rabban. Der Spruch: „Schaffe dir einen Lehrer, trenne dich vom Zweifelhaften und laß ab vom Verzehnten nach Annahme und Schätzung überhaupt“ (Aboth 1, 16) weist ihm alles andere als einen wankelmütigen Charakter zu.

d) G. Dalman schreibt in der „Realenzyklopädie für prot. Theol. u. K.“, 3. Aufl., in seinem Artikel über Gamaliel I. (Bd. 6, S. 364): „Aus allen Bestimmungen läßt sich eine besonnene, nüchtern praktische Denkweise herauserkennen, welche im Einklang mit dem steht, was die Apostelgeschichte von Gamaliel berichtet.“ Der Verfasser redet vorher im Anschluß an Apg. 5, 34 von Gamaliels Rat „zu abwartendem Verhalten gegenüber den Jüngern Jesu“. Diese Ausdrücke sind, wörtlich auf Gamaliel angewandt, vielleicht richtig, aber sie erklären noch nicht genügend sein Verhalten in Apg. 5. Ich vermisse in dem gesamten Artikel eine tiefere Begründung der Weltanschauung Gamaliels und namentlich seiner Stellung zu den Aposteln. Die ja so spärlich überlieferten Aussprüche von ihm können wohl Einzelheiten beweisen, tiefer begründen vermag aber allein das Milieu, in dem er gestanden hat.

e) Hiermit hängt die auch in der modernen Theologie noch vertretene Anschauung von der Milde Gamaliels zusammen (Staude, Präparationen III, S. 45 f.; „Bibl. Handbuch“ von Zeller, S. 245). Selbst das „Apostolische Zeitalter der christlichen Kirche“ von Karl Weizsäcker, 3. Aufl. 1902, deutet am Schluß von S. 66 auf diesen Standpunkt hin: „Sein (Pauli) Eifer für die Verfolgung stimmt nicht mit der Stellung, welche gerade die Apostelgeschichte diesem Lehrer zum Christentum gibt (5, 35)“, vgl. S. 20 f.

Wir wissen von diesem Gamaliel herzlich wenig. Was wir in den jüdischen Quellen über ihn erfahren, läßt — soweit es sich nicht auf Gamaliel II. bezieht — allerdings eine entschiedene Milde erkennen. Besonders seine Anordnungen über die Sabbat- und Ehescheidungsgesetze weisen die milde Praxis seines geistigen und vielleicht auch physischen Ahnen Hillel auf. Dagegen lehnt er jeden Kompromiß ab und zeigt die volle Strenge des Pharisäers gegenüber der Vermischung und Versetzung biblischer Lehren

mit fremden Anſchauungen in ſeiner Zeit. Es iſt ja bekannt, wie er eine von ihm geprüfte Überſetzung des Buches Hiob — ob in aramäiſcher oder griechiſcher Sprache iſt ungewiß — in den Tempelbau vermauern ließ (Sabbath 115b).

f) Eine eigenartige Anſicht hat Pearſon (Lectiones 1672 S. 49): Gamaliel habe ſich nur aus hartnäckigem Parteiintereſſe gegen die Sadduzäer zugunſten der Apoſtel erklärt. Es liegt, wie wir weiter unten ſehen werden, dieſer grundloſen Behauptung ein Körnchen Wahrheit zugrunde.

g) Th. Zahn ſucht am meiſten aus der Grundſtimmung der Zeit heraus Gamaliels Verhalten zu begreifen: „Das Votum des Lehrers des Paulus Apg. 5, 34—39 zeugt gewiß nicht von Hinneigung zum Chriſtentum, wie die Legende es auffaßte, ...; es ſpricht auch nicht den allgemeinen Grundſatz der religiöſen Toleranz aus, beweiſt aber doch, daß die maßgebenden phariſäiſchen Lehrer damals noch eine zuwartende Haltung beobachteten.“ Die ſchärfſten Gegner der Chriſten ſeien zuerſt die Sadduzäer geweſen (5, 17). Zahn begründet ſeine Auffaſſung durch die Vermutung, daß vor Stephanus „die auch früher nicht vergeſſene, aber zurückgeſtellte Weisſagung Jeſu von der Zerſtörung des Tempels und der damit gegebenen Aufhebung weſentlicher Stücke des moſaiſchen Geſetzes“ nicht in Betracht kam (Art. „Paulus der Apoſtel“, Realenzyklopädie, Bd. 15, S. 71). Das iſt wohl konſtruiert! Der Grund, daß man Apg. 6 und 7 ſchärfer gegen die Chriſten verfährt, liegt zunächſt noch an der Zuſammenſetzung des Synedriums (als ob die Sadduzäer die Oberhand gehabt), denn ſchon in Apg. 5 haben die Phariſäer, wie der Erfolg von Gamaliels Rat beweiſt, ihr Ziel erreicht, den ausſchlaggebenden Einfluß der Sadduzäer zu brechen. Aber auch die neue Geiſtesrichtung, die Stephanus zeigt, iſt nicht der Anlaß. Stephanus denkt nicht pauliniſch, er predigt, wie von Anfang an gepredigt worden iſt, nur mit ſchärferer Pointierung der Meſſianität Jeſu. Vielmehr iſt jedenfalls der Hellenismus des Stephanus der Stein des Anſtoßes für die Juden. Er gilt bei aller Rechtgläubigkeit als Ausländer. Iſt er, wie Weizſäcker annimmt, nun vollends ein „alexandriniſch gebildeter Helleniſt“

gewesen, so wird der geistige Abstand zwischen ihm und den jerusalemischen Juden klar. Als alexandrinischer Jude war er, wie ja auch Philos Beispiel beweist, nicht mehr orthodox; war er nun gar zur Sekte der Christen übergetreten, so galt er als Häretiker.

Will man Gamaliels Verhalten verstehen, so muß man seine Person in das Synedrium und dort wieder in die Pharisäerpartei hineinstellen. Schürer in seiner „Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi", 4. Aufl., Bd. 2, S. 258, behauptet, Gamaliel sei nicht Vorsitzender des Synedriums gewesen. So allgemein gefaßt ist die Behauptung nicht erwiesen. Ein Mann, der den Kalender festsetzt, der den Neumondszeugen freie Bewegung am Sabbat gestattet, der nachträglich seine Zustimmung zum beschlossenen Schaltmonat gibt, der bürgerrechtliche Verfügungen trifft und dem der König und die Königin religionsgesetzliche Fragen vorlegen, nimmt eine ganz einzigartige Stellung ein. Die Frage, ob er Oberhaupt eines Gerichtshofes gewesen sei, kann überhaupt erst gründlich erörtert werden, wenn man sich über die Zahl der jüdischen Gerichtshöfe klar ist. Das ist aber, soviel ich sehe, durchaus nicht der Fall. Nur anhangsweise bemerke ich, daß nach neuester Ansicht[1]) es vier Gerichtshöfe gab: 1) den Gerichtshof für Zivil- und Geldprozesse, mindestens drei Mitglieder; 2) das kleine Synedrium (das Kriminalgericht), 45 Mitglieder (Majorität 23!); 3) das große Synedrium in der Bundeshalle des Tempels, 71 Mitglieder; 4) die Männer der großen Versammlung, die ursprünglich keinen Gerichtshof, sondern einen Senat darstellten, der an der Regierung teilhatte (85 Mitglieder). Gamaliel ist nach der einstimmigen jüdischen Literatur Vorsitzender von Nr. 3 gewesen, ob schon zur Zeit von Apg. 5, ist eine andere Frage. Jedenfalls wird Apg. 5, 28 der ἀρχιερεύς als Verhandlungsführer genannt. Ob der Verhandlungsführer mit dem Vorsitzenden gerade im vorliegenden Problem zusammenfallen muß oder ob hier die Apostelgeschichte wie auch anderwärts (vgl. V. 36 die Theudastradition oder die ganze Stephanusgeschichte) nicht mehr streng historisch erzählt, kann im

1) Vgl. Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums 1910. Artikel: Synedrium.

Rahmen dieſer Unterſuchung nicht feſtgeſtellt werden. Sicher wird uns in allen Quellen von Gamaliels überragendem Anſehen berichtet. Ein ſolches Anſehen aber erwarb man ſich damals im Judentum nicht durch abſtruſe ſubjektive Meinungen, ſondern durch eine objektiv auf das Geſetz gegründete Lehre, die zugleich im eigenen Leben verwirklicht wurde. Der Phariſäer Gamaliel predigt Apg. 5 ſeine Weltanſchauung. Daß er das aber nötig hat, beweiſt die Zuſammenſetzung des Synedriums, das nicht nur aus Phariſäern, ſondern auch einem guten Teile nach aus Sadduzäern beſtand, in deren Händen urſprünglich die Übermacht lag und die ja damals vielleicht noch das Wort führten. Es mag wohl ſo ſein, daß ein leiſer ironiſcher Unterton gegen die Sadduzäer, welche aus Opportunitätsgründen um der Römer willen und aus eigener Abneigung gegen die Jenſeitslehre der Chriſten, insbeſondere die Auferſtehung, ſich gezwungen ſahen, aus ihrer Reſerve herauszutreten, in Gamaliels Worten mit enthalten iſt. Unbedingt muß ſein Rat: *ἀπόστητε ἀπὸ τῶν ἀνθρώπων τούτων καὶ ἄφετε αὐτούς· ὅτι ἐὰν ᾖ ἐξ ἀνθρώπων ἡ βουλὴ αὕτη ἢ τὸ ἔργον τοῦτο, καταλυθήσεται· εἰ δὲ ἐκ θεοῦ ἐστιν, οὐ δυνήσεσθε καταλῦσαι αὐτούς, μή ποτε καὶ θεομάχοι εὑρεθῆτε*, aus ſeiner phariſäiſchen Anſchauung von der göttlichen Weltregierung erklärt werden. Die entſcheidende Frage für das Verſtändnis der Stelle iſt die: Wie iſt nach Gamaliel das Verhältnis von Gott und Geſchichtsvollzug? Tut Gott alles allein? Tut der Menſch alles allein? Oder handeln Gott und Menſch gemeinſam, und wer von beiden iſt zuletzt der entſcheidende Faktor?

Joſephus, der wohl noch zu Lebzeiten Gamaliels geboren iſt, berichtet uns im Bell. Jud. II, 8, 14: „Sie (die Phariſäer) gelten für beſonders kundige Erklärer des Geſetzes, machen alles von Gott und dem Schickſal abhängig und lehren, daß Recht- und Unrechttun zwar größtenteils den Menſchen freiſteht, daß aber bei jeder Handlung auch eine Mitwirkung des Schickſals ſtattfinde“; ferner Antiqu. XVIII, 1, 3: „Wenn ſie (die Phariſäer) behaupten, alles geſchehe nach einem beſtimmten Schickſal, ſo wollen ſie damit dem menſchlichen Willen nicht das Vermögen abſprechen, ſich ſelbſt zu beſtimmen, ſondern lehren, es habe Gott

gefallen, die Macht des Schicksals und die menschliche Vernunft zusammenwirken zu lassen." Also Gott und die Menschen wirken zusammen. Gott ist das prius, die Menschen das posterius. Bei allem Synergismus liegt der Schwerpunkt für das menschliche Handeln doch in Gott. Deus agit adiutore homine und nicht homo agit adiutore deo. Man läßt dem Menschen eine relative Freiheit, die sogenannte Wahlfreiheit, aus Gründen sittlicher Verantwortung. In direkten Gegensatz hierzu treten die Sadduzäer. Von ihnen sagt Josephus (Bell. Jud. II, 8, 14): „Die Sadduzäer leugnen das Schicksal völlig und behaupten, Gott habe mit dem Tun und Lassen der Menschen gar nichts zu schaffen; vielmehr seien gute wie böse Handlungen gänzlich dem freien Willen anheimgestellt, und nach eigenem Gutdünken trete ein jeder auf die eine oder andere Seite." Ebenso Antiqu. XIII, 5, 9: „Die Sadduzäer wollen überhaupt nichts vom Verhängnis wissen und glauben, es gebe weder ein Verhängnis, noch richte sich der Menschen Geschick danach, sondern alles geschehe nur nach unserem Willen, so daß wir ebenso die Urheber unseres Glückes seien, als wir auch unser Unglück uns durch unseren eigenen Unverstand zuzögen." Schon der Gegensatz zu dieser sadduzäischen Lehre ergab die feste Richtlinie der Pharisäeranschauung. Nun ist gewiß Josephus keine einwandfreie Quelle. Seine jüdischen Anschauungen sind teilweise stark griechisch gefärbt, wie schon sein Vergleich der Pharisäer mit den Stoikern beweist. Doch daß diese pharisäische Anschauung von der Weltregierung Gottes spezifisch jüdisch ist, ergibt sich auch aus dem Neuen Testament. Stellen wie Matth. 6, 25ff.; 10, 29ff.; 5, 36. 45 beweisen, daß Jesus, und Stellen wie Röm. 9—11 u. a., daß Paulus ebenso über die göttliche Weltregierung und ihr Verhältnis zur menschlichen Freiheit gedacht haben. Sie mußten es, weil das Alte Testament die gleiche Anschauung vertrat: Gott bestimmt die guten und die bösen Handlungen, er läßt den Menschen den geraden und den verkehrten Weg gehen. Vom Pharao Ägyptens an über Saul bis zu Jesu Zeiten erklingt über die Feinde Gottes immer das richtende Wort: Gott aber verstockte das Herz. ... Der Prophet aber erhält (Jes. 6, 10) als der

Mund Gottes einen dementsprechenden Auftrag. Um freilich der Gefahr zu entgehen, daß diese Prädestination die sittliche Verantwortung abmindere, tritt in direkten Gegensatz dazu die Äußerung von der Willensfreiheit. Ein treffendes Beispiel für beide nicht zusammenklingende und doch zusammengebrachte Meinungen bietet Jesus Sirach. In 15, 11—20 betont er die Willensfreiheit des Menschen, wenn es ihm auch hier vor allem darauf ankommt, V. 11 in den Mittelpunkt zu stellen: Gott ist nicht Urheber der Sünde (ähnlich wie Paulus in Röm. 9—11). Die Willensfreiheit ist ihm also eine unerläßliche Forderung um dieser fatalen Folgerung willen. In 36, 10—15 dagegen predigt er die absolute Prädestination, vor allem in V. 13: Wie der Ton in der Gewalt des Töpfers ist, so ist der Mensch in der Gewalt seines Schöpfers, so daß er aus ihm etwas macht nach seiner Bestimmung. Auch Stellen wie Sirach 22, 27 bis 23, 6 legen das Übergewicht der zweiten Anschauung nahe. Die gesamte sonstige jüdische Literatur, so die Salomonischen Psalmen und die Agada der Tannaiten bestätigen das, allerdings treten in der späteren jüdischen Literatur die Mittelwesen als Werkzeuge der göttlichen Regierung und Vorsehung in der Welt auf (vgl. F. Weber, System der Altsynag. Paläst. Theologie, 1880, S. 165 ff.).

Dies ist die Gedankenwelt Gamaliels. Sein Rat in Apg. 5, 36 lautet also dahin: Wichtige Entscheidungen soll man nie über das Knie brechen. Gott ist ja, das vergessen die Menschen in ihrem wohlgemeinten Zelotentum besonders auf religiösem Boden so leicht, immer die letzte causa efficiens. Er läßt sein Volk nicht zugrunde gehen, er läßt sich auch, wie die Geschichte der früher veranstalteten Putsche lehrt, nicht ins Handwerk pfuschen. Von dieser kleinen jüdischen Sekte, die später den Namen Christen erhält, ist also absolut nichts zu fürchten. Gamaliel ist sich innerlich ganz klar darüber, daß das Werk nicht von Gott ist. Aber es zeigt nach seiner Auffassung einen Mangel an Gottvertrauen, wenn man Gott in den Arm fällt. Man soll Gott handeln lassen und nicht ohne Not den Unfrieden über das Land um dieser paar gottlosen Bettler willen heraufbeschwören.

Man soll die Gottheit nicht meistern (θεομαχεῖν und θεομάχος!) Sie bringt es schon einst ans Licht, wer der echte Messias ist. Ohne ihren Willen kommt ebensowenig ein Pseudomessias zum Ziel, als ein Sperling vom Dache fällt. „Gott ist alles, der Mensch ist nichts", auf diesen kurzen Satz läßt sich die religiöse Gesamtanschauung eines Gamaliel genau so zusammendrängen wie die eines Jesaja.

Berücksichtigen wir alle obigen Ausführungen, so ist es selbstverständlich, daß bei dem Übergewicht oder wenigstens Gleichgewicht der Pharisäer die doch wohl vorauszusetzende Abstimmung günstig für Gamaliel verläuft. Aber es ist auch ebenso selbstverständlich, daß Gamaliel die Stäupung der Apostel und das Predigtverbot an sie gutheißt. Die Ausführung (ἔργον) dieser Jüngermission hängt allein von Gott ab, der Idee (βουλή) auf jeden Fall entgegenzutreten, ist jedes israelitischen Frommen Pflicht.

5.

Analecta Lutherana.

Von

D. G. Kawerau in Berlin.

1. Bescheinigung Luthers über Johann Froschs Promotion [1]).

Wittenberg, 22. November 1518.

Vniuersis et singulis has literas nostras visuris, lecturis seu legi audientibus Nos Martinus Luther, Ordinis fratrum

1) Über Froschs Promotion (21. Nov. 1518 vesperiatus, 22. Nov. in doctorem promotus) vergleiche den ausführlichen Eintrag im Lib. Dec. 22. Luther war im Okt. 1518 in Augsburg bei den Karmelitern

Heremitarum sancti Augustini, Arcium et sacre Theologie professor, Inclyte Vniuersitatis Studij Wittenbergensis Brand. dioc. facultatis Theologice Decanus, Ceterique Magistri in eadem theologica facultate actu regentes Salutem, Pacem et gaudium. Gloriosa achademia Wittenbergensis Brandenburgensis dioc., per Dei gracia Fridericum, Saxonie Principem, Sacri Romani Imperij prefectum Pretorio, Electorem, Lantgrauium Thoringie et Marchionem Misnę, instituta, fundata et erecta, per quondam sanctissimum in Christo patrem et Dominum nostrum Dominum Iulium Papam secundum, nec non Sacratissimum Romanorum Imperatorem Maximilianum confirmata et generali omnium scienciarum studio decorata, Nec non adinstar omnium et singulorum orbis gymnasiorum, eciam Parisiensis, in omnibus et per omnia priuilegijs sublimata, Illos duntaxat honoribus dignos censet et ad gradus sublimat, erigit et extollit, quos longo exercicio et studio se doctrine dantes repperit approbatos et quos certamen generalis examinis dignos ad id promouet. Cum itaque venerabilis Pater Johannes Frosch, Ordinis Marie Virginis de monte Carmelj Conuentus ciuitatis Bambergensis Augustensisque Prior, sciencia preclarus sua florente etate in predicto celeberrimo Wittenbergensi et [aliis] gymnasijs multis annis assidue exercitatus [sacre] Theologie sollicitam et curiosam operam nauauerit, actus scholasticos tam publice quam priuatim gesserit, conferendo, arguendo et respondendo, Et insuper in sacra Theologia publico et priuato examinibus prehabitis, Ipsius scienceia et moribus, quibus al-

---

gaſtlich aufgenommen worden (Enders I, 268). Am 15. Nov. bat Luther durch Spalatin den Kurfürſten um Wildpret zum bevorſtehenden prandium doctorale Patris Johannis Frosch (Enders I, 279), außerdem gab auch noch Luther ſelbſt ihm eine kleine Abendgeſellſchaft, zu der wir noch ſein Einladungsſchreiben an Melanchthon beſitzen (I, 302).

1) In Wittenberg inſkribiert im S. S. 1514: Fr. Johannes Frosch Carmelita de conuentu Bambergen. sacre Teologie Baccalaureus. Am 28. April hatte er bei der theol. Fakultät um Rezeption als Baccal. formatus nachgeſucht, da er dieſen Grad in Toulouſe erworben hatte (Lib. Dec. 17). Am 24. Januar 1516 wurde er licentiatus in theologia. Vgl. ferner Enders I, 275[8]. 307. V, 401. VI, 28. VII, 375. VIII, 141[15]. 303. 381 ff.

tissimus eum illustrauit, id exigentibus. Ab omnibus et singulis eiusdem Collegij Theologicj Magistris tanquam abilis, sufficiens et idoneus ad dignitatem Magisterij iudicatus, Et ob id apostolica et Imperialj auctoritatibus Licenciatus institutus et declaratus, Quem tandem Eximius et venerabilis vir Dominus Andreas Bodenstein Carolstatensis, arcium et sacre Theologie Doctor Insignis ecclesie Collegiate et Exempte Omnium Sanctorum in Wittenbergk Archidiaconus et Canonicus, de vnanimi Omnium dicti Collegij Theologicj Magistrorum consensu, voce et voluntate, nemine discrepante, omnibus et singulis ceremonialibus in hoc obseruandis rite et legitime obseruatis, in consessu tocius Vniuersitatis ad hoc specialiter conuocate et Inuitate in sacre Theologie Magistrum apostolica et Imperialj auctoritatibus publice promotus et ut talis denunciatus, Dando et tradendo sibi Licenciam plenissimam ac liberam et omnimodam facultatem et auctoritatem in sacra Theologia legendi, docendi, interpretandi, Magistralem Cathedram ascendendj, Ceterosque omnes et singulos actus magistrales publice et priuatim exercendi, Wittenberge et vbicunque locorum, perinde ac si Parisiis vel in quouis alio studio priuilegiato promotus fuisset. Vt autem idem pater Johannes Possessionem huiusmodi Magisterij in posterum ab omnibus noscatur adeptus, Tradidit prefatus Dominus Andreas eidem Insignia Magistralia hac forma, Nam primo librum Theologicum clausum mox et apertum [eidem in manibus protulit. Deinde][1] Birethum seu Diodema Doctorale capitj eius imposuit, Ipsum tercio annulo aureo nomine sapiencie theologice desponsauit, sibi pacis [osculum][2] cum magistralj benedictione feliciter exhibendo, Ut idem Pater Johannes Magister nouellus [sic lau]reatus et insignitus feliciter coronetur in patria per eum, qui trinus et vnus regnat Deus per infinita secula gloriosus, In cuius rei signum et euidenciam Nos pronunciatus

1) Die im Konzept jetzt nicht mehr lesbaren Worte ergänzt nach dem ähnlichen Formular in Lib. Decan. 151.

2) Loch im Papier.

Decanus et ceteri eiusdem facultatis professores has literas scribi et decanatus eiusdem sigilli appensione [1]) muniri scienter Iussimus et curauimus. Actum Wittenbergk in Ede Collegiata Omnium sanctorum, ibidem Decimo $\overline{\text{Kls}}$ Decembris Anno Dnj MD decimooctauo.

Ad Laudem Dej [2]).

[Stark brüchiges Konzept in Univ.-Akten Faszikel 50 des Wittenb. Pred.-Seminars.]

2. Die Universität an Amtmann, Schöffer und Gemeinde zu Schlieben.

Wittenberg, 18. Oktober 1524.

DEn gestrengen Erbarn vehsten vnd vorsichtigen Georgn von Holdaw Amptmann, Gorgen Hessen Schosser, Den Erbarmannen der gemeyn vnd eingepfarten zu Schlieben, vnßern gonstigen freunden.

Vnnßer freutnthlich dinst zuuor. Gestrenger, Erbare, vehste vnd vorsichtige gonstige freunth. Nachdem aus des Durchleuchtigsten Hochgeborn Fursten vnd herrn, herrn Friderichen Hertzogen zu Sachssen vnd khurfursten ꝛc. vnßers gnedigstenn Herrn gnediger ordination wir zcur Probstei bei euch, ßo offt die vorledigt, einen Vicarium zuerwehlen haben, Vnd die weil der nechst beruhrter Probstei vnd pfarrn Vicari, er Mauricius Mette [3]),

1) Vgl. zu dieser Redewendung Böhme, Pförtner Urk.-Buch II, 53 (1361) hanc dedimus literam nostrorum sigillorum appensionibus communitam u. II, 121 (1389) sigillis roborari fecimus et appensionibus in testimonium omnium premissorum firmiter communiri.

2) Das Schreiben, das ja im wesentlichen nach üblichem Formular verfaßt ist (vgl. Lib. Decan. 150 f.), zeigt die zeremonielle Umständlichkeit der Zeit und ist außerdem interessant durch Aufzählung der Promotionsakte. Bemerkenswert ist die Hervorhebung und Anerkennung von Paris als der hervorragendsten Universität.

3) Über diesen s. N. Müller, Wittenb. Bewegung 390 ff. Inskribiert W.-S. 1495/6 in Leipzig, 1502/3 in Wittenberg, S.-S. 1497 bacc. in Leipzig, W.-S. 1502/3 Mag. in Wittenberg (Mauricius de Magdeburgk), daselbst 1505 bacc. bibl., 1507 sentent., 1510 licent. 1507 Propst zu Schlieben. Ein streitsüchtiger Mann, der dann besonders durch seine Unfähig-

Jungſt ethlicher bewegender vrſachen halben ſeins ampts der Probſtei vnd pfarren entſetzt, Do durch dan ſolch Probſtei vorledigt, Haben wir den wolgelerten ern Johannem Gunckelin[1]), Magiſtrum, guter lere vnd lebens, der euch vnd der kirchen vnßers achtens mit verkundigung des wort gots vnd ſunſt wol vorſteen wirdt, als do zu tuglich erwelt vnd ernennet, Den auch Hochgedachten vnßerm gnedigſten Herrn, berurther Probſtei vnd vnßerm Patron, Inen wie gewonlich zupreſentiren vnderthenigklich ernennet vnd angegeben. Darauff ſ. kf. g. vns yr gnediges gemuthe, nemlichen das ſie es dafur achten, das wir Inen darauff einweißen wollen, Wurde er ſich dan alſo do ſelbſt erzeigen, Das er dem volck behaglich, angenehm vnd ſunſt des worts gots vorſtandt haben, Were er als dan zu preſentirn ꝛc., gnediglichen zuerkennen gegeben. Dem nach wir dem erwirdigen vater Doctori

---

keit zu predigen und ſeinen Widerſtand gegen die Reformation das Mißfallen ſeiner Gemeinde erregte. Am 31. Jan. 1523 beſchwerte ſich der eingepfarrte Adel und die Gemeinde aus Stadt und Land über ihn bei der Univerſität, der die Nominierung des Propſtes zuſtand, ſeit am 20. Juni 1507 Julius II. die Einverleibung der Schliebener Propſtei in die Scholaſtrie der Wittenberger Schloßkirche beſtätigt hatte. Eine neue Beſchwerde an den Kurfürſten vom 26. Apr. 1524 führte zu Verhandlungen (am 11. Mai durch den Rat J. von Minckwitz) mit Mette wegen Aufgabe ſeines Amtes, er machte dann aber keine Anſtalt, Schlieben zu verlaſſen. Darauf befahl der Kurfürſt am 1. Aug. 1524 der Univerſität, ihm auf Michaelis zu kündigen und einen Nachfolger zu ſuchen. Hier ſetzt unſer Schreiben ein.

1) Als Joannes günkeulin de wanghen im S.-S. 1504 in Wittenberg inſkribiert, am 30. Sept. 1505 bacc., am 8. Jan. 1507 magister, 1509 aufgenommen in die Artiſtenfakultät; Dekan S.-S. 1512 u. W.-S. 1520/21; im S.-S. 1518 Rektor (Johannes Stöb alias Gingelin de Wangen) und wieder im W.-S. 1528. Er las 1518 thomiſtiſche Phyſik (Enders I, 313), die auf Vorſchlag der Univerſität 1519 in eine Vorleſung über den Text der Ariſtotel. Phyſik umgewandelt werden ſollte (de Wette VI, 14). 1521 wurde ihm die Maior Logica übertragen (Hartfelder, Melanchthon als Praeceptor Germ. 510; Melanchthoniana paedag. 77). 1523 wählte der Senat der Univerſität ihn nebſt Reuber und Herm. Tulichius zum Kanoniker, obwohl er nicht Prieſter war; aber da die drei ſich weigerten, den mit ihren Kanonikaten verbundenen prieſterlichen Verpflichtungen nachzukommen, ſo mußten ſie im Juli 1524 reſignieren (Fröſchel in Unſch. Nachr. 1731, 695; Müller S. 310f.). Ferner vgl. Jonasbriefe I, 87; Corp. Ref. I, 663.

Martino Luther, vnßerm Herrn vnd freunth, gunſtlichen beuehl gegeben, vnd yne vermocht, ſolche einweiſung zuthuen, Euch hirumb ſemptlich vnd ſonderlich freuntlich bittend, Jr wollet Jnen dermaſſen annehmen, Jnen der Probſtei gebur an Zinſßen, Pachten, Detzem, vnd anderm auch hinfurt reichen, Vnd das er es bekommen moge, gonſtlichen verhelffen vnd ſunſt furderlich ſein [1]). Er wirdt ſich ſonder zcweiffel widderumb gen euch alſo erzeigen, Das yr ſein gefallen tragen werdet. Das wollen wir vmb euch zuuordienen alzceit bevliſſen ſein. Datum Wittenberg am tage ſ. Luce Ewangeliſte Anno etc. xxiiii

Rektor, Magiſtri vnd Doctores
der Vniuerſitet zu Wittenberg.

[Konzept, Wittenberger Univ.-Akten Nr. 50 im Prediger-Seminar zu Wittenberg.]

3. Bericht des herzoglichen Geſandten Hans von Kreytzen über ſeine Verhandlung mit Luther [2]).

Torgau, 1. November 1536.

Anno 1536 am 29. Oktober bin ich kegen Wittenberg des abents einkommen vnd hab deß tages Martinum Lutterum

---

1) Die Schliebener lehnten ſowohl Gunckelin ab wie den ihnen präſentierten Caſpar Aquila. Bis nach Pfingſten 1525 hielt ſich Mette im Beſitz der Propſtei. Dann wurde Andreas Drandorf ſein Nachfolger, Mette wurde Kanonikus an St. Sebaſtian in Magdeburg (Müller S. 392 ff.). Noch vor dieſem Datum muß die Inſtruktion Kurf. Johanns an Spalatin geſchrieben ſein, in der es heißt: „wo magiſter Gunglel die probſtey zu Schlieben nit behalten noch in andre wege vorſehn wurde", ſolle ihm eine Zulage von 20 Gl. jährlich gegeben werden (Hartfelder, Melanch. paedag. 88).

2) Nach einer mir freundlichſt von Herrn Pfarrer Lic. Dr. Wotſchke in Santomiſchel zur Verfügung geſtellten Abſchrift. — Der Kanzler Herzog Albrechts (in Wittenberg inſkribiert 22. Juni 1522, Album I, 122) hatte ſeinen Herrn im Oktober 1536 auf die Zuſammenkunft der Hohenzollern in Frankfurt a. O. begleitet, vgl. über dieſe Kawerau in Jhrb. f. Brand. KG. VII/VIII, 252). Dort war zur Sprache gekommen, daß Luther gegen Kardinal Albrecht (in der Schönitzſchen Sache) mit öffentlichem Angriff vorzugehen beabſichtige. Am 25. Oktober verließ Herzog Albrecht Frankfurt (Tſchackert, Urkundenbuch Nr. 1045); gleichzeitig wurde ſein Kanzler von

ſprechen nit konnen. Des 30. tages aber gedachtes monats bin ich ungeferlich umb 8 hora zu d. Martino Lutero gangen, mich anſagen laſſen, alßo hat er mich von ſtund an gehort, zu mir auf das ſchlafhaus [1]) aus ſeinem ſtudario gegangen. Do hab ich ſ. achtbar w. ins erſthe von wegen des hertzoges zu Preuſſen gnediglich begruſſet vnd nach gewonheit mit geburlichen erſuchet. Folgents hab ich ſ. acht. w. vermeldet, wy das m. g. h., der hertzog von Preuſſen, in weidleuffige erfharung queme, als wold ſ. achtb. w. wider den hochw. durchl. card. von Magdeburg vnd churfürſten jnn druck ein buchlein aufgehen laſſen, darjn ſ. churf. g. villeicht angetaſſtet mocht werden, mit weithern erzelen, was dardurch ſchaden, nutz oder frommen in vorzeithen auch von andern geſtifftet, das alſo zu befurchten, es gleichformig alhy mocht geſcheen. Des ſ. f. g. gern vorkommen wold, umb ſo vyl deſto liber, diweil hochgedachter churfürſt zu Maynz m. g. h. mit blut vorwand, wywol ſi mit dem glauben etwas geſundert. Hirumb pitte ſ. f. g., ſ. achtb. w. wolde in anſehung des nutzes vnd aufwachſens des heyligen wort gotes, dem hochloblichen haus Brandenburg zu ehren vmb furbit ſ. f. g. diſ ſchreibenn anhalden vnd vilmher mit gedulb, des ſ. achtb. w. andere lewthe uberwunden ꝛc., des wold ſ. f. g. ꝛc. Neben diſſer pet ſ. f. g., ſ. achtb. w. wold m. g. h. ein gelerten prediger eines guthen lebens vnd wandels, ſo weſentlich bey ſ. f. g. im hoff vnd wo ſ. f. g. hin reyſethen mit zöge, were, in Preuſſen vorſchaffen, ſolden geburlige vnterhaldung haben ꝛc. mit kegenerbithung ꝛc.

Auf diſſe maynung gab D. Martinus Lutherus folgende antwort als bald, das ſich ſ. achtb. w. ins erſthe hechlichen bedanken thet des gnedigen begruſſens, do geken ſein pater noſter vnd gebeth kegen got, dem almechtigen, vor ſ. f. g. ſtet ſtehen ſold, dan

---

ihm zu Luther geſendet, um im Intereſſe des Kardinals und des ganzen Hohenzollernhauſes eine Einwirkung auf ihn auszuüben; wie anderſeits die Hohenzollern in derſelben Sache ein gemeinſames Schreiben an Kurf. Johann Friedrich richteten.

1) Der ehemalige Schlafſaal der Mönche, damals der Saal, in dem Luther ſeine Vorleſungen hielt, im 1. Stock.

anders het er ſich nit zuerbitten. Vnd horthe gantz gerne, das ſ. f. g. bey dem heiligen wort gots alſo beſtendig bliebe, wold für ſ. g. bitten, dy gotliche almechtikeit ſ. f. g. ſterken wolle. Was aber den von Maynz belangethe, kont er m. g. h. nit bergen, das ſ. achtb. w. mit ſ. churf. g. gantz nichts zuthun het, wuſt auch nit anders, dan er het nach gelegenheit einen gnedigen herren, das ſo er yhe mit ſ. churf. g. ſeiner perſon halben zuthun hette, er ſich in diſſem als ein criſt zuhalden wol wold wiſſenn vnd mit ſ. churf. g. mher mit gedult den mit ſchrifften ſtreythen. Aber das ſ. achtb. w. im vorhaben het, das ging das heilige wort gotes an, dorwider ſ. churf. g. bis anher nit wenig trotzig gehandelt, lewthe verjaget, erhungert vnd ſunſt vmbringen laſſen vnd auch letzlich den Schantzen hengen laſſen [1]), daran ſ. churf. g. nit geſetiget, ſonder ſeinen muth auch an den armen kindern vnd vnſchuldigen kulen thete, das ſ. churf. g. nit wenig criſtliches bluts vnd vnſchuldiglich vmbringen liſſe vnd es dauor hilde, als het ers macht, weil er ſo ein groſſer prelat in Germania, vnd gedachte villeicht, es dorffe nymands dorwider karketzen, wy er auch leyder gots dy ſachen ſchyr dohin gebracht.

Ob nhu gleich idermann dortzu ſtille ſchwige, ßo ſchwig doch das unſchuldige blut nit, welchs zu got in den himmel ruffen thut. Solt nhu ſ. achtb. w. als uon got ein beruffener, wy wol unwirdiger prediger jn Germania, der auch vom babſt vnd keyſer dortzu confirmiret, auch ſchweigen, mocht ſolch blut vber ſ. achtb. w. kommen, vnd wird got der her rechenſchafft von ſ. achtb. w. fordern vnd mit jme einen krig anfahen, wo ſold dan ſ. achtb. w. hinaus? Des docht ſ. achtb. w. nit zu gewarthen, ſonder wold ſeinem ampt, dortzu er beruffen, genug thun. Er het auch nit vnderlaſſen, hochgedachten churfurſten zu Maynz mit ſeinen freunthlichen vnd vnderthenigen ſchrifften derenthalben zu beſuchen, criſtlich vnd bruderlich zu ſtraffen [2]), es het aber geholffen, was es kond het. Szo aber m. g. h. margraf Joachim, der churfurſt, auch margraf Georg, new-

1) Köſtlin [5]II, 419.
2) Enders Nr. 2285. 2359 (IX, 180. 296).

licher tag zu Wittenberg geweſen [1]), het ſ. achtb. w. abermals der ſachen zu gut vnd das menniglichen zuſehen, ſ. achtb. w. das hochlobliche Haus Brandenburg hoch uor augen hilthe vnd nit gerne in dem wenigſthen, ſo wen es ſ. achtb. w. vmbgang haben kond, angreiffen wolde, ſy gebethen, ſy wolden m. g. h., den cardinal von Maintz, dohin freunthlich vormogen, das ſ. churf. g. von ſolchem toben wider das word gotes, auch vnſchuldig blut vergiſſen, abſtehen wolde, dan mit got wer nit gut zupochen, er beſorgte auch, wo yha ſ. churf. g. nith werde nachlaſſen, es werde dy harte ſtraffe gots ſich kegen churf. g. eröugen ꝛc. Solchs bet ſ. churf. w., der hertzog zu preuſſen auch thun wolde, domit er ein anders zuthun nit geurſacht. Wo nhu ſolch vormanen vnd pitten helffen mag, wol guth, wo nit, ſo konne ſ. achtb. w. vff jm ſolches nit lygen laſſen, ßunder muſthe ſich der armen annhemen, vor ſie reden, ſchreyen vnd ſchreiben, dorin weder herzog, margraf noch keyſer noch babſt anſehen, den bey got war kein vnderſcheid der perſonen. Er wolde aber, ſo er ſchrib, alſo ſchreiben, das er wider den churfurſten zu Maintz vnd nit wider das hochlobliche haus Brandenburg thete, oder ſchribe, darin er guthe maß vormittelſt gotlicher hilffe halden wolde ꝛc. Des pet erh, ich dem hertzog von Preuſſen vermelden wölde ꝛc.

Was nhu den prediger belangethe, wolthe er ſeinen moglichen fleiſ verwenden, vnd ßo einer vorſtiß, ſ. f. g. zuſchicken. Aber ſy wheren itziger zeit auch ſo dunn geſehet, das er nit ſehen kend, wo mit man zukommend auch diſ land mit lewthen vorſorgen konthe. Nichtsdeſtoweniger ſo wold er allen fleiſ vorkeren vnd ſich vorſehen, ſ. f. g. in diſſem dynen wolde, mit weytherm erzelen, das ſein pater noſter vnd gebet uor ſ. f. g. ſtetz ſtehen ſolde.

Solcher antwort hab ich mich bedancket vnd noch gebethen,

1) Joachim II. ritt direkt von dem Frankfurter Fürſtentag zum Kurfürſten von Sachſen, vgl. Tſchackert, Urk.-B. Nr. 1046; da konnte er wohl aber noch nicht vor Kreytzen eine Begegnung mit Luther gehabt haben. Aber er war auch kurz vorher, 24.—29. September, beim ſächſ. Kurfürſten in Lochau geweſen, vgl. Mentz, Johann Friedrich II, 107.

ſ. achtb. w. wolde ſich noch alſo wy vor durch mich gebethen, kegen den churf. von Maynz erzeigen. Hab er weyter geſagt, ſo er ſich recht halde, hab es vmb ſ. achtb. w. keinen mangel, wol ſich auch ſo halden. Damit bin ich abgeſchiden. . . .[1] Torgaw, an 1. Nouember 1536[2].

[Königsberg, Kgl. Staatsarchiv, Herzogl. Briefarchiv A. 3.]

4. Luthers Vorrede zu Bibliianders Ausgabe des Koran[3].

(1543.)

Martini Lutheri Doctoris Theologiae et Ecclesiastis ecclesiae Vuittenbergensis in ALCORANVM Praefatio.

Edita sunt a multis mediocria uolumina, quae continent Judaeorum huius aetatis ritus, opiniones et mo-

1) Im folgenden berichtet Kreytzen über ſeine Verhandlungen bezüglich Aufhebung der Acht am 31. Oktober und 1. November in Torgau mit Kurfürſt Johann Friedrich. „Die gewerb ſo m. g. h. der churfürſt zu Brandenburg oder Stachius (Euſtachius von Schlieben) an ſ. churf. g. gelangen ſoll laſſen, wolde ſ. churf. g. freunthlich annemen vnd abhorenn, auch ſich darin, ſo vyl ſ. churf. g. ziemlich, freunthlicher, geburlicher vnd vnuorweyflicher antwort vornemen laſſen.“ (Hierzu vgl. Tſchackert Nr. 1016.)

2) Infolge dieſes Ergebniſſes der Werbung Kreytzens ſchrieb Albrecht den Brief an Luther vom 30. Januar 1537, Enders XI, 190 ff.

3) Dieſe den früheren Ausgaben von Luthers Werken unbekannt gebliebene Praefatio Luthers befindet ſich auf einem Zuſatzbogen γ in dem Exemplar des Biblianderſchen Werkes Machumetis, Saracenorum Principis, eiusque Successorum vitae ac doctrinae, ipseque Alcoran (Baſel 1543), welches die Berliner Kgl. Bibl. unter Zu 6051[a] beſitzt und das von J. Luther in Weim. Ausg. 30, 2, 202 f. genau beſchrieben iſt. Die Leidensgeſchichte des Biblianderſchen Koran, deſſen Ausgabe der Basler Rat aus Gewiſſensbedenken meinte verhindern zu müſſen, iſt kurz von Streuber, Beiträge zur vaterländ. Geſch. Baſel III, 81 ff., ausführlicher von Hagenbach ebd. IX, 201 ff. mit Abdruck zahlreicher Dokumente dargeſtellt worden. Hier nur in Kürze über Luthers Anteil daran. Er ſelbſt hatte den Basler Joh. Oporinus zum Druck des Werkes veranlaßt (Lenz, Briefw. Landgr. Philipps mit Butzer II, 91 f.; Corp. Ref. Opp. Calvini XI, 465); ſeine Vorrede zum Libellus de vita et moribus Turcorum 1530 wurde in dem 3. Teil des Buches mit

res [1]), hanc ipsam ob causam, ut mendacia prolata et patefacti errores ac furores facilius refutari possint. Nec dubium est pias mentes, cum conferunt testimonia prophetica ad illorum deliria et blasphemias, magnopere confirmari fide et amore ueritatis Euangelicae et incendi iusto odio peruersitatis. Quis enim sanus aut mediocris cogitet, tantum esse insulsissimarum calumniarum, tantum amentiae et sceleris in Judaicis opinionibus et ritibus, quantum re ipsa deprehenditur, cum a doctis et bonis uiris eorum Eleusinia proferuntur, ut a Lyrano, Burgensi [2]) et Margarita. Vt autem Diabolus primum in paradiso miseram Euam suis mendacijs dementatam a Deo auulsit, ita certum est postea a Diabolo furores omnium gentium ortos esse contra ueram Dei doctrinam. Quod omnes gentes mactarunt humanas hostias, ut exempla extant non solum ueterum Graecorum et Romanorum, sed etiam recentiorum, ut Imp.

---

abgedruckt. Eine Praemonitio, die Melanchthon beigesteuert hatte, wurde irrtümlich in einigen Exemplaren des Buches als Luthers Arbeit abgedruckt, bis der Fehler bemerkt und durch Neudruck des Titels und der Praemonitio richtig gestellt wurde. Als Luther erfuhr, daß der Rat in Basel die fertigen Exemplare des Buches mit Beschlag belegt hatte, wendete er sich (27. Okt. 1542) mit nachdrücklicher Fürsprache an diesen, und seinen wie Butzers Vorstellungen gelang es, den Rat zur Freigabe des Werkes (unter allerlei Kautelen) am 7. Dezember 1542 zu veranlassen. In diesen Verhandlungen hatte Butzer (Beiträge IX, 319), um die Bedenklichkeit des Rates zu überwinden, vorgeschlagen: damit den Bedenken etlicher Baseler Gelehrten, auf die sich der Rat stützte, Fürsorge geschähe, „achten wir sonder Zweifel, d. Luther würde unbeschweret sein, noch ein weitere und krefftigere verwarnung mit grüntlicherer anzeig der wüsteren greweln im alcoran dem buch fürzusetzen." Dieser Wunsch muß Luther übermittelt worden sein, denn er erfüllte ihn in dieser Praefatio. Merkwürdigerweise fehlt diese aber der späteren Ausg. des Werkes von 1550 Mense Martio (Kgl. Bibl. Berlin B. D. 90 Fol.), die wieder zum Eingang nur Bogen α und β hat.

1) Besonders die Schrift des Anton. Magaritha, Der gantz Judisch glaub. Erster Druck Augsburg 1530. Und 1542 und 1543 eröffnete Luther selbst seine litter. Polemik gegen die Juden (auch mit Mitteilungen aus ihren Schriften).

2) Luther kannte außer seinen Kommentaren sein Scrutinium scripturarum (1473 u. ö).

Seueri: quod Aegyptij feles [1]), Arabum populi canes [2]), Lampsaceni priapum [3]), denique alij alia monstra coluerunt: quod stupra in Cypro et Thebis Aegyptijs et alibi tanquam sacri ritus fiebant: Haec omnia certum est accidisse Diabolo caecas hominum mentes impellente, primum ut ostenderet se Dei hostem esse, deinde ut imbecilli hominum naturae superbe illuderet. Ita a Diabolo et Judaeorum furores orti sunt, cum post resurrectionem Christi seditiones excitarunt: cum deleta urbe Jerosolyma iterum mouerunt bellum duce Ben Corban [4]): cum Juliani tempore rursus extruere templum coeperunt [5]). Nec minor est insania, quod cum non possint arma capere, sedent in suis lustris et maledicunt filio Dei et comminiscuntur fatuas et uenenatas corruptelas propheticorum testimoniorum, fingunt crudeles ritus, lacerant sua et infantium corpora, somniant suas quasdam spes de imperio mundi contra manifesta testimonia prophetarum. Ac uellet quidem Diabolus imposturas suas non retegi, non proferri in lucem, non taxari. Sed ut gentium errores Apostoli damnarunt, ita nunc Ecclesia Dei errores omnium hostium Euangelij confutare debet, ut gloria Dei et filij eius Jesu Christi celebretur aduersus diabolum et eius organa. Cum penderet in cruce filius Dei, uniuersa rerum natura nouis et terribilibus exemplis testabatur Deo curae esse hanc necem, et minabatur non tantum Judaeis, sed toti mundo omnium temporum contemnenti filium Dei. Etsi autem pauci mouebantur, tamen extare Deus testimonium uoluit. Ita etsi postrema haec aetas mundi oppressa ingenti multitudine idolorum Judaicorum, Mahometi et Papisticorum, tamen nos uocem

1) Luther wohl aus Cicero bekannt (Tusc. V, 27, 78; de nat. deorum I, 29, 82).

2) Sollte Luther gewußt haben, daß der Gott Nibchaz, 2 Kön. 17, 31, nach den Rabbinen, in einem Hunde verehrt wurde (vgl. v. Baudissin in Real-Enc.[3] XIV, 9), oder spielt eine unklare Erinnerung an den Anubis hinein?

3) Vgl. Preller, Mythologie I, 608. Ovid. Fast. 6, 345.

4) Vgl. Erl. Ausg. 32, 199 ff. 266. Bindf. I, 455. Über Luthers Quelle dafür f. Schäfer, Luther als Kirchenhistoriker, S. 224[3].

5) Vgl. Erl. Ausg. 45, 121. Histor. Tripart. VI, 43.

Euangelij sonemus et testemur Jesum Christum crucifixum et resuscitatum, quem Apostoli nobis monstrant, uere esse filium Dei et saluatorem, et omnium errores execremur qui cum Euangelio pugnant. Ego igitur ut contra Judaeorum et Papistarum idola scripsi et scribam pro dono mihi concesso: ita et pestiferas Mahometi opiniones confutare coepi [1]) et confutabo prolixius. Sed id acturo prodest etiam inspicere ipsum scriptum Mahometi. Ideo optaui ut uiderem integrum Alcorani codicem. Nec dubito quin, cum alij pij et docti legent, magis execraturi sint et errores et nomen Mahometi. Vt enim Judaeorum uanitas, uel amentia potius, magis deprehensa est prolatis eorum arcanis: ita prolato Mahometi libro pij omnes collatis omnibus partibus magis deprehendent insaniam et Diaboli uirus et facilius refutare poterunt. Haec me causa mouit, ut extare librum optarim.

Quod autem aliqui metuunt, hac lectione imbecilles animos quasi contagio laedi et a Christo auelli, his hoc respondeo. Nemo tam sit infirmus in Ecclesia Dei, qui non hanc sententiam ita habeat infixam animo, ut tam certam ducat, quam certo scit se uiuere, dum uigent sensus et motus corporis sui, quam certo scit diem esse cum uidet solem supra terram uehi in medio coelo, quod videlicet impossibile sit ullam religionem ac doctrinam de Dei cultu et inuocatione ueram esse, quae prorsus abijcit scripta prophetica et apostolica. Vna est Ecclesia perpetua inde usque ab Adam, cui se certis et mirandis testimonijs patefecit Deus in hoc ipso uerbo, quod tradidit prophetis et Apostolis. Et toties mandat, ut in ea doctrina agnoscatur, et ut omnes aliae opiniones de ipso reijciantur. Ad hanc unam doctrinam nos alligat, sicut clare dicitur Esaiae cap. 59: ‘Hoc est foedus meum, dicit Dominus, Spiritus meus est in te, et uerba mea, quae posui in ore tuo, non recedant de ore tuo, nec de ore seminis tui in sempiternum’ [2]). Et Christus inquit: ‘Si manseritis in me, et uerba mea manserint

1) Durch ſeine Ausgabe der „Verlegung des Alkoran Bruder Richardi“ 1542, Erl. Ausg. 65, 189 ff.

2) Jeſ. 59, 21.

in uobis, quicquid petetis, fiet uobis' [1]). Et Paulus inquit, Ecclesiam extructam esse super fundamentum Apostolorum et Prophetarum [2]). Constantissime igitur omnes omnium gentium opiniones de Deo, quae uel ignorant uel reijciunt prophetas et Apostolos, damnandae sunt. Fatetur autem Mahometus se excogitare nouam opinionem dissentientem a prophetis et apostolis. Quare ut Aegyptiorum opiniones, qui feles, Arabum, qui canes colebant, constanter repudias, ita Mahometi figmentum detesteris, quia palam fatetur ipse, se non amplecti prophetarum et Apostolorum doctrinam. Si qui tam imperiti sunt, ut non habeant infixam hanc animo sententiam, solam eam religionem ueram esse, quae prima est a Deo tradita certis testimonijs, per prophetas et Apostolos, hi etiam si non legent scriptum Mahometi, sed uel audient Turcos, uel uidebunt, quomodo se communient contra eorum opiniones? Immo turpis et impia ignauia est, si non quotidie in precibus se ipsi de hac sententia admonent, seiungunt se a Judaeis, Turcis, ethnicis in inuocatione: si non cogitant, solum hunc uere esse Deum aeternum, conditorem omnium rerum et conseruatorem, exaudientem nos et donaturum uitam aeternam, qui se patefecit in scriptis propheticis et apostolicis, qui filium suum misit ac uictimam pro nobis esse uoluit. Haec qui non cogitant in inuocatione, agnoscant hunc stuporem non leue peccatum esse. Et quia pauci recte inuocant, ideo poenas dat Ecclesia suae inscitiae ac negligentiae. Sed cum iam in conspectu sint poenae, nos admoneant, ut in inuocatione nos seiungamus (ut dixi) a Turcis, a Judaeis, ab ethnicis, et uere Deum aeternum conditorem rerum, patrem domini nostri Jesu Christi crucifixi pro nobis et resuscitati inuocemus. Sed haec alias copiosius dicam. Daniel et alij captiui traduxerunt regem Babylonicum et alios multos ad agnitionem ueram Dei [3]). Gotthi, Heneti, Franci victores a captiuis ad Deum conuersi sunt. Ita nunc quoque Deus fortassis aliquos ex Turcis uocabit ex illis te-

1) Joh. 15, 7. 2) Eph. 2, 20.
3) Dan. 2, 47; 3, 28. 29.

nebris per captiuos doctos: aut certe oppressos in Illyrico, in Graecia, in Asia Christianos ineruditos per eos uult confirmari, qui lecto hoc libro firmius propugnare Euangelium poterunt. Magnas confirmationes continent hae antitheses. Vt Ecclesia Dei est perpetua, ita doctrinam Ecclesiae oportet esse perpetuam At hoc figmentum Mahometi esse nouum hic liber testatur. Ecclesia Dei necessario amplectitur Prophetas et Apostolos: at Mahometus horum doctrinam reijcit. In Ecclesia Dei inde usque ab initio semper tradita est haec vox Euangelij, quod filium Dei uictimam fieri pro peccatis aeternus Pater uoluerit: at Mahometus hanc uictimam et placationem ridet. In Ecclesia semper extitit doctrina de causis infirmitatis humanae, calamitatum et mortis: videlicet de peccato propagato post lapsum primorum parentum. Haec Mahometus, tanquam Epicureus, inanes fabulas esse ducit. Denique multas alias antitheses liber ipse offeret, quarum collatio pios ualde erudiet.

Non de ocio cogitandum est, nobis praesertim qui in Ecclesia docemus. Pugnandum est nobis vndique cum diaboli agminibus. Hac nostra aetate quam uarios hostes uidimus? Defensores idolorum Papae, Judaeos, monstra Anabaptistarum multiplicia, Seruetos [1]) et alios. Praeparemus etiam nos contra Mahometum. Quid autem de rebus ignotis poterimus dicere? Quare doctis prodest legere scripta hostium, ut acrius ea refutare, concutere et euertere, ut sanare aliquos aut certe nostros firmioribus argumentis communire possimus.

5 [2]). Bartholomäus Bergner [3]) an Georg Karg [4]).

Wittenberg, 23. Febr. 1546.

Domino Magistro Georgio Karg, Parocho Otingensi, Parenti suo charissimo. Ottingam.

Gratia et Pax a Deo Patre et Domino nostro Jesu Christo, Amen. Ah utinam nunquam fuissent scribenda, quae sequun-

1) Vgl. Köstlin-Kawerau [5]II, 592.

2) Dieser Brief ist zwar schon vor 110 Jahren gedruckt worden, aber

tur! Ah quoties emisi lachrymas, tristissima illa quae sequuntur scribens!

Tota Civitas perturbata et consternata est ac in magno luctu versatur propter obitum Reverendi Patris Domini Doctoris Martini Lutheri. Etsi autem certo scio, Te etiam magno dolore affectum iri, quando haec leges: tamen cum hoc idem ex aliis postea auditurus sis, malo te ex meis literis cognoscere, ut aliquid certius scires, nec quibuslibet fabellis, quae certe multae, variae et falsae sparguntur [5]), crederes. Et ob hanc ipsam causam toti Coetui Studiosorum Dominus Philippus Melanchthon, non sine multis lachrymis, in Lectione indicavit [6]), quomodo vitam finierit Megander. Et iam optimus vir, Dominus Philippus Melanchthon, forsitan longe in posterum prospiciens, quanta impendeant mala, magno moerore conficitur, sicut et vxor defuncti Patris nullam vult admittere consolationem. Vt autem scires, vbi et quomodo in morbum usitatum inciderit, haec praeponenda fuerunt.

Iam diu magnae fuerunt lites inter Comites Mansfeldenses: ad istas componendas et Martinus et Philippus bis a Comitibus accersiti sunt. Etsi autem aliqua ex parte diremptae erant lites, tamen adhuc aliqua obstiterunt, quo minus constans et firma esset inter eos amicitia: Ideo ad

---

in der Luther-Literatur so gut wie völlig in Vergessenheit gekommen. Auch der Biograph Kargs hat ihn nicht gekannt. Daher sei er hier noch einmal gedruckt mit den erforderlichen Erläuterungen.

3) Im Wittenb. Album steht nur Johannes Bergner Ottingensis verzeichnet, der am 15. Mai 1545 inskribiert wurde (p. 228); es ist möglich, daß im Album ein falscher Vorname eingeschrieben wurde. Nach Meusel war er Stiefsohn Kargs.

4) Über Karg vgl. G. Wilke, Georg Karg. Scheinfeld 1904. 1539 war er Hofprediger des Grafen Ludwig XV. (des Älteren) von Öttingen geworden und hatte hier sich in dem gleichen Jahre verehelicht. Hier blieb er, bis er in den Drangsalen des Schmalkaldischen Krieges Frühjahr 1547 von dort weichen mußte.

5) Corp. Ref. VI, 58: quia scirent multas fabellas hinc inde de morte Lutheri vagaturas esse.

6) 19. Februar. Corp. Ref. VI, 58.

eam stabiliendam et prorsus confirmandam tertio solus Martinus vocatur. Ah utinam nunquam extitissent isti Comites, ad quos tertio iam iter satis periculosum in ista hyemis fecit magnitudine! Sed quoniam Deo ita placuit, vt eum ad se reciperet, minus dolere debemus, quod iam iucundissimae eius consuetudinis fructu careamus. Cum igitur esset in Eysleben, patria sua, (ibi enim convenerant Comites) die [1]) Mercurii, qui fuit 17. Februarii Anno Christi nati 1546, hora septima, post Coenam [2]) cepit laborare Dominus Doctor morbo usitato. Saepe enim sensit compressionem [3]) humorum in orificio ventriculi. Hic morbus recurrit tempore iam dicto, quo cum conflictaretur, petivit secessum in cubiculum proximum, atque ibi accubuit aliquantisper [4]), donec morbus cresceret Postea iussit Doctor Jonas, qui in eodem cubiculo vna dormiebat, Paedagogum liberorum Martini [5]) calefacere conclave, in quod vna cum D. Martino ingressus est. Mox eo venit Comes Albertus de Mansfeld una cum Coniuge Illustrissima. Tandem ubi vitae finem adesse sensit, ante tertiam horam [6]) matutinam sequentis diei 18. Februarii commendavit sese Deo tali precatione germanica, quam mihi transscribi curavi ex literis scriptis ad Dominum Philippum Melanchthonem:

Mein Himmliſcher Vatter, ewiger, barmhertziger Gott! Du haſt mir deinen lieben Son, vnſernn Herrn Jeſum Chriſt, offenbaret, den hab ich gelert, den hab ich bekandt, den lieb ich und den ehre ich für meinen lieben Heylandt vnd erlöſer, welchen die Gottloſen verfolgen, ſchenden vnd ſchelbten. Nimm mein Sehle heim zu dir. In dem redt er in die drey mal: In manus tuas commendo spiritum meum: Redemisti me, Deus veritatis. Postremo dixit: Ego scio filium tuum, Dominum nostrum Je-

1) Von hier an meiſt wörtlich nach Melanchthons Bericht an ſeine Zuhörer.

2) Melanchthon: paulo ante coenam; aber nachher: Hic morbus post coenam recurrit.

3) Mel.: oppressio.

4) Mel.: duas prope horas.

5) Ambroſius Rubtfelb.

6) Mel.: ante horam quartam.

sum Christum, inenarrabili amore ad nos missum esse; sicut scriptum est[1]): Sic Deus dilexit mundum, ut filium suum unigenitum &c. His precibus aliquoties ingeminatis migravit in aeternam Scholam, in qua fruetur consuetudine aeterni Patris, Filii et Spiritus Sancti, omnium Prophetarum et Apostolorum.

Ah obiit auriga et currus Israel (Sic enim vocabat eum Philippus), qui rexit[2]) Ecclesiam in hac ultima senecta mundi. Neque enim humana sagacitate deprehensa est doctrina de remissione peccatorum et de fiducia filii Dei. Amemus igitur huius Viri memoriam et genus doctrinae ab ipso traditum, et simus modestiores, quia impendent magnae mutationes secuturae post hunc casum. Te, fili Dei, crucifixe pro nobis et resuscitate Emmanuel, oro, vt ecclesiam tuam regas, serves et defendas, Amen.

Haec Dominus Philippus quam maxime luctuosus, lachrymans et gemebundus dixit.

Antequam beate defunctus noster Lutherus ultimo se cubitum contulit, dixit ad Doctorem Jonam: Domine Doctor, certe vereor, ut vivus hinc discedam: Sum enim hic natus et baptizatus. Quid si Dominus vellet me etiam hic mori?

Papa etiam diem obiisse dicitur 3. Januarii. Dominus Philippus die 17. Februarii ultimas a Doctore Martino Luthero accepit literas, quibus certior factus est de obitu Papae[4]).

Straubius[5]) te plurima salute impertitur et dicit, non esse, quod vereare, ne eum molestiis oneres: Nihil enim quicquam sibi aut iucundius aut charius esse tuis literis, praesertim si eum aliquid certiorem faceres de rebus Amerbachii:

1) Die Worte von Ego scio an ſtammen nicht aus Mel.s Bericht.

2) Bei Meuſel ſteht vexit; aber wohl verleſen ſt. rexit, wie Mel hat.

3) Dieſe Mitteilung ſtammt wieder aus andrer Quelle.

4) Aus Luthers letztem Brief an Melanchthon vom 14. Februar, de Wette V, 791.

5) Einen Wittenberger Studenten dieſes Namens gibt es 1546 nicht; aber eine Familie dieſes Namens, deren Sohn, Joh. Straub Witeberg., 1549 die Univerſität bezog (Alb. 253).

audimus enim eum iam domi esse. Vale in Christo. Datae Vitebergae die 23. Febr. Anno 1546.

Bartholomaeus Bergner,
Filius Tuus obedientissimus.

[Aus dem Orig. in der Kirchenbibl. zu Neuſtadt a. d. Aiſch abgedruckt in Meuſel, Hiſtoriſch-literariſch-ſtatiſtiſches Magazin I (Zürich 1802) 216—219.]

6. Chriſtian Lütke an Margarete von Horn.

Wittenberg, 27. Februar 1546.

DEr bogetſamen frauwen Margreten van Horn [1]), Hans van Horn eliken Huſſrauwen, myner gunſtigen gunnerinnen, freundtlich geſchreuen.

Rubrum: den 27 Februarij 1546 ſehl. D. Martin Lutheri Ende hierin geſchrieben [2]).

Mynen vngeſparden wylligen Dienſt alle tidtt thouoren. Leue Hornſche, Iwe geſundtthiedtt hebbe Ick van Lübeken vorſtanden, welck my gantz leff tho horende iſt. Vorder, leue Hornſche, ick heb vt myner moder breuen vorſtan, wo dat gy mytt dem gelde beiden [3]) wolde wente [4]) vp de oſteren, dar ick Iw denne frundttlick vor dancke, vnd wil Iw, efft godtt wil, vp de oſteren frundlick betalen.

Vorder leue frauwe, ick wolde Iw gerne erſchreuen hebben van doctoris Martini Lutheri bode, ſunder ick hebbe nich er konnen bodeſchop darhen hebben. Nu ouerſt twiuele ick dar nicht ane, dat gy dat alle wetten. Ouerſt vp dat gy ſen, wat he vor eynen ende genomen hat, wil ick Iw ſyne leſten bekentniße ſchriuen. Alſo hat he gebedet, do he geſtoruen iſt.

---

1) Die Horns waren eine Braunſchweiger Familie; daß an dieſe zu denken iſt, zeigt der Umſtand, daß der Briefſchreiber Braunſchweiger iſt; ein Heinrich H. ſtudierte 1510 in Wittenberg (Album 33); ein Rampertus H. 1552 (ebd. 277).

2) Korrigiert in: beſchrieben.

3) = warten.

4) = bis.

[1]) Myn himmelſche vader, ewiger, barmhertiger Godtt, du haſt my dynen leuen ſonen, vnſen heren Jheſum Chriſtum openbardtt, den heb ick gelerdt, den heb ick bekent, den leue ick, den ere ick vor mynen leuen heilandt vnde erloßer, welcheren de gotloſen vorfolgen, ſchenden vnd ſchelden. In manus tuas, domine, commendo spiritum meum, liberasti me, domine, deus veritatis. Dat iſt, in dine hende, here, beuele ick myne geiſt, du haſt my erloſet, ein godtt der worheidtt, vnd iſt alſo vorſcheden. He iſt geſtoruen tho Iſleue [a. R. von anderer Hand: am 18 Februarij, war der Tag Concordiae [2]), früh umb 3 Vhr.], ſunder iſt hir wedder tho Wittenberg gebracht vnd im dage Petri [22. Februar] mit groter pracht begrauen. Ick heb ock van Ludeken vorſtanden, wo dat Hans van Horn geſinnet ſy, Hinricum vp

---

1) Vgl. dazu den Bericht des Jonas u. Coelius, Kawerau, Jonasbr. II, 179; Matheſius, Hiſt. v. M. Luther, ed. Loeſche 366.

2) Matheſius a. a. O., S. 367: „am 18. tag Februarij frü vemb drey, welches der tag Concordiae war"; Eber in Calend. histor. Witeberg. 1566, p. 100, zum 18. Febr.: M. Lutherus ... moritur Islebiae anno 1546 die Concordiae; Manual des Hammelburger Bürgermeiſters Wanckel, Unſch. Nachr. 1712, 946, nennt den Tag gleichfalls dies Concordiae. Dagegen die Tiſchredenhandſchrift des Cordatus, Berlin, B 133[b]: qui tunc fuit et Valentino sacer. Woher ſtammt die Bezeichnung des Todestags Luthers als dies Concordiae? Die Kalendarien der deutſchen Diözeſen legen dem 18. Febr. entweder gar keinen Heiligen bei, ſo z. B. Brandenburg, Magdeburg, Halberſtadt, Meißen, Merſeburg, Naumburg, auch die Kalendarien der meiſten Mönchsorden; oder ſie bezeichnen den Tag als Symeonis episcopi, ſo Bremen, Breslau, Havelberg, Köln, Lübeck, Trier, auch das Stift zu Halle und der Karmeliterorden. Abweichend feiern Metz das f. Leguntii ep. und Sitten Pantaleonis mart.; — nur in der Ratzeburger Diözeſe findet ſich im Calendarium von St. Nicolai in Wismar die Angabe: Concordiae virg. (vgl. Grotefend 1891). Es müßte alſo wohl ein Mecklenburger geweſen ſein, der in den lutheriſchen Kreiſen für den Todestag Luthers die Bezeichnung dies Concordiae — bezogen auf die Ausſöhnung der Mansfelder Grafen — in Aufnahme gebracht hat. Iſt Grotefends — ſpäter nicht beibehaltene — Angabe in der Aufl. von 1872 richtig, daß auch in der Würzburger Diözeſe der 18. Febr. dies Concordiae geweſen, dann würde ſich die Bezeichnung bei Eber und Wanckel von daher erklären. — Eine Concordia mart. war Leidensgenoſſin des Hippolytus miles im Martyrium, vgl. Ruinart, Acta martyrum, ed. 1859, p. 215.

de oſtren hir her tho ſenden, dat were my ſer leff, bidde der haluen, gy willen Hinrico ſeggen, dat he my doch ſchriue, wer dat ſo ſy edder nicht. Hie mede ſidt godde dene almechtigen midt Iwem gantzen huß geſinde vnd leuen kindern beuolen. Segget doch Hans van Horn vel guder nacht, vnd der ammen vnd Gyſeken, vnd Henike [?]. Datum Witteb. 27 Februarij Anno 1546.

Chriſtianus Lütken [1]).

[Original im Schaukaſten der Lutherhalle in Wittenberg.]

6.

Ein ruſſiſch-orthodoxer Kinderkatechismus aus der Zeit Peters des Großen.

Von

Prof. D. **Martin Schian** in Gießen.

In einem Sammelband der Breslauer Stadtbibliothek (4 R 143), der die verſchiedenſten theologiſchen Schriften aus dem Anfang des 18. Jahrhunderts enthält, fand ich jüngſt ein merkwürdiges Büchlein: „Erſte Unterweiſung der Jugend, enthaltend ein ABC Büchlein, wie auch eine kurtze Erklärung der Zehen Gebote, des Gebets des HErrn und des Glaubens-Bekäntniſſes, auf Befehl S. Aller-Durchlauchtigſten Czaar Maj. Petri des Erſten, Imperatoris von gantz Rußland, in den Druck gegeben.“ Einſchließlich Titel und Vorrede umfaßt es 22 Blätter in 4°. Auf die Unterweiſung ſelbſt entfallen 36 Seiten. Die Vorrede

1) Am 14. April 1545 wurde der Braunſchweiger Christianus Ludken uſammen mit drei andern Brunsvicenses in Wittenberg inſkribiert, Album 220.

beſchäftigt ſich mit der Erziehung der Kinder im allgemeinen und beklagt (4), „wie ſehr es zeithero in Rußland an guter Erziehung gefehlet“. Viele wiſſen eben nicht, was das Geſetz Gottes von ihnen fordert; manche ſetzen „alle Gottesfurcht in äußerliche Ceremonien und Leibes-Übungen“; einige unterfangen ſich, „ärgerliche Lehren, welche ſie vor orthodox halten, auszubreiten, und verurſachen damit ein Schisma unter dem Volcke“ (5). Nun habe es zwar Bücher in Rußland gegeben, die eine Erklärung der Gebote enthielten. Aber ſie waren „in hoher Sclavoniſcher Sprache und nicht in dem gemeinen Dialecto geſchrieben“, wurden daher auch nicht zum Jugendunterricht gebraucht. „Nachdem aber der Monarch von gantz Rußland, unſer allergnädigſter Czaar und Herr, Petrus der Erſte, einen ſo großen Abgang in ſeinen Landen wahrgenommen, und dieſes Unglück ſeiner Unterthanen tieff behertziget, hat Er mit Fleiß darauf gedacht, wie in Rußland eine würckliche und unumgänglich nöthige Richtſchnur der Erziehung der Jugend feſtzuſetzen ſei“ (6). Er hat „befohlen, eine deutliche Erklärung des Geſetzes GOttes, des Glaubens-Bekäntniſſes, und des Gebets des HErrn in ein Buch zu verfaſſen, und ſelbiges mit dem ABC-Buche zugleich drucken zu laſſen, damit die Kinder, wann ſie Buchſtabieren gelernet, zur Leſens-Übung nicht Pſalmen und Gebete, ſondern dieſe Erklärungen vornehmen möchten, worauf ſie dann, wann ſie im Glauben und Geſetz des HErrn unterrichtet worden, die Pſalmen und Gebete mit mehrerem Nutzen lernen könnten“. Das vorliegende Buch ſtellt die Ausführung dieſes Befehls dar; es gibt ſich als auf den Befehl des Zaren „zuſammen getragen und in den Druck gegeben“ (7). Einige allgemeine Mahnungen an die zur Jugenderziehung Verpflichteten machen den Schluß der Vorrede. Ihr ſchließt ſich die kurze Bemerkung an: „Hierauf folget das Rußiſche ABC-Buch“. S. 8 bis 48 bringen dann die Unterweiſung ſelbſt. Nach den aus der Vorrede wiedergegebenen Sätzen muß das Buch, in deutſcher Sprache gedruckt, eine Überſetzung ſein; aber darüber iſt kein Wort geſagt, ebenſowenig wie über Überſetzer und Verfaſſer. Auch fehlt vollkommen jede Angabe über Ort und Jahr des Drucks ſowie über Drucker oder Verleger. Die ganze Art des

Drucks entspricht aber der in dem ersten Drittel des 18. Jahrhunderts üblichen.

Die Unterweisung selbst zerfällt in drei Teile: Kurze Erklärung der zehn Gebote, des Gebets des Herrn und des Symbolums. Der erste Teil ist der längste (S. 8—34). Die Gebote sind nach der in der orthodoxen Kirche üblichen Zählung gegeben. Die deutsche Fassung schließt sich sehr vielfach, aber nicht absolut genau an die lutherische Übersetzung in Ex. 20. Deut. 5 an. Das 10. Gebot ist in der Hauptsache nach Deut. 5, 18 gefaßt: Weib steht vor Haus; zwischen Haus und Knecht steht hier eigentümlicherweise statt Acker das „Dorf". Bei der Erklärung des 1. Gebots ist die Schärfe bemerkenswert, mit der betont wird: „auf ihn allein alle unsere Zuversicht setzen"; ferner die Wendung gegen Atheisten und Epikurer. Zum 2. Gebot ist die Bilderverehrung streng umschrieben und klar festgehalten, daß du „dich auf ihn (Gott) allein im Glauben verlassen müsseſt". Zum 3. Gebot: kräftige Verwerfung der „verfluchten Betrieger, welche denen Heiligen Bildern, und Reliquien, oder einem gewissen Orte, Wunder und Offenbahrungen andichten". Zum 4. Gebot wird andächtiges Hören des Kirchengesanges eingeschärft; dasselbe gilt, wenn gepredigt wird, „welches letztere allerdings geschehen muß". — Das Vaterunser ist in der üblichen lutherischen Fassung wiedergegeben; doch lautet die 7. Bitte: „Sondern erlöse uns von dem Argliſtigen". Jede Bitte ist durch eine Paraphrase erklärt. Der Beschluß ist, gleichfalls in lutherischer Fassung, angefügt. Es folgt als eine Art Anhang „der Gruß des Ertz-Engels an die allerreineste Mutter GOttes: ‚Gegrüsset seyst du, holdselige Maria' ...". Erklärt ist dies Stück nicht, weil es „an und vor sich selbst deutlich ist, und keiner Auslegung bedarff" (38). — Endlich folgt das „Symbolum des heiligen orthodoxen Glaubens mit Erklärungen erläutert" (38—43). Merkwürdigerweise ist das „Nicaenum" — um dieses handelt es sich natürlich — hier in zehn (nicht in zwölf) Sätze zerlegt; jedem Satz ist eine umschreibende Erklärung beigegeben. Einiges aus diesen Erklärungen wird nachher noch erwähnt werden; hier hebe ich heraus die Bezeichnung der Bücher des Alten und Neuen

Teſtaments als „GOttes Wort, und von Gott eingegebene Schrifften, und als eine vollkommene und untrügliche Regul des Glaubens und GOtt gefälligen Wandels“ (42), ohne Erwähnung der παράδοσις; ferner die Definition der Kirche als „eine Einſtimmigkeit rechtgläubiger Chriſten, welche die Dogmata und Lehren bewahren, ſo wie ſie ihnen die Apoſtel gegeben, und rechtmäßige Verſammlungen der Hirten erläutert haben“. Daran ſchließen ſich noch zwei Sätze: „Ich bekenne auch, daß in der heiligen Kirche eine Hierarchie ſey, nemlich der Hirten-Stand in denen Biſchöffen und Presbyteris, welche die Macht und das Amt empfangen, die Sünden im Nahmen des HErrn zu binden und zu löſen, die Geheimniſſe zu verrichten, und denen Leuten den Weg des Heyls zu lehren. Dieſes bekenne ich, die einige Kirche zu ſeyn. Die Kirchen aber, welche der Apoſtel Lehre widerſprechen, verwerffe und verfluche ich“ (42). Nach dieſer Erklärung des Symbolums iſt in großer Schrift Röm. 5, 1. 2 im Wortlaut der lutheriſchen Überſetzung abgedruckt.

Den Abſchluß des Ganzen macht die Notiz, daß dieſe kurze Erklärung abſichtlich, „ohne Beweißthümer aus der Heiligen Schrifft anzuführen, nur allein zur Unterweiſung junger Kinder abgefaſſet worden. Die Kirchenbediente aber, welche die Knaben unterrichten ſollen, müſſen dieſe Erklärungen ſelbſt vorher auswendig lernen, damit ſie die Kinder deſto beſſer lehren, und hernach die Antwort von ihnen erfragen können“ (43). Ein anderes Buch mit den Beweiſen aus der heil. Schrift ſolle herausgegeben werden.

Es ſcheint mir notwendig, dieſer knappen Inhaltsangabe noch einige allgemeine Bemerkungen zur Charakteriſtik des Büchleins anzufügen. Zunächſt iſt zu beachten, was *fehlt*: nämlich jede Aufzählung oder gar Erläuterung der *Myſterien*. Einzig beim Symbolum iſt (ſ. o.) erwähnt, daß Biſchöfe und Prieſter die Geheimniſſe zu verrichten haben; auch iſt an der entſprechenden Stelle des Symbols natürlich von der Taufe die Rede (daß ſie „ein Geheimniß ſey, welches Chriſtus eingeſetzt, zur Vergebung der Sünden“); ſonſt aber iſt keins der Myſterien auch nur erwähnt. Die Worte in der Erklärung des 4. Gebots: „Feſt-Tage zum

Gedächtniß der groſſen Wercke und Geheimniſſe GOttes“ können nicht auf die Myſterien bezogen werden. Ganz beſonders überraſcht die Übergehung der Euchariſtie, die doch mit dem Gottesdienſt in engſter Verbindung ſteht und auch ſonſt zum Zentrum gehört. Weder beim Erlöſungswerk Chriſti noch bei der Auferſtehung noch bei der Kirche noch beim Sabbatgebot iſt davon die Rede. — Die Heiligen ſind gleichfalls ſehr ſelten genannt, nämlich nur beim Bilderverbot (es ſündigen „alle diejenige, welche denen Heiligen Bildern eine GOtt allein gehörige Ehre anthun“ 11. 12, noch einmal in ähnlicher Gedankenverbindung), beim 3. Gebot (gegen Schmähung der „vor gewiß bekannten Heiligen Gottes“; gegen die Betrüger, welche den Heiligenbildern Wunder andichten, 13), beim Sabbatgebot („Feſttage zum Gedächtniß ... groſſer Heiligen GOttes“, 14), endlich beim 8. Gebot (gegen „Betrug in vorgegebenen heiligen Reliquien, wunderthätigen Bildern und Orten, damit das Volk dadurch beweget werde, Almoſen zu geben“, 27). Außerdem iſt natürlich beim Symbolum (40) von Maria die Rede, der auch durch das Ave Maria (38) eine beſondere Ehrung erwieſen wird. Doch beſchränkt ſich die Erklärung des Symbols auf die Betonung der reinen Jungfrauſchaft. Schmähungen gegen die „allerreineſte Mutter Gottes“ werden verboten (13). Es fehlt ferner jede ſonſtige Betonung von Eigentümlichkeiten der orientaliſchen Kirche. Vom Geiſt iſt geſagt: „vor denen Zeiten vom Vater ausgehend“ (41); aber das war durch das Symbol gegeben. Von Faſten uſw., von den Geboten der Kirche, die die Confessio Orthodoxa nennt, und von anderen kirchlichen Beſonderheiten iſt nicht die Rede. Jede Polemik gegen die römiſche Kirche oder gegen den Proteſtantismus fehlt, außer der kurzen Bemerkung zum Thema Kirche (ſ. o.); eine kurze Wendung gegen die ſich ſelbſt für orthodox haltenden Schismatiker iſt oben erwähnt. Auf der anderen Seite iſt höchſt charakteriſtiſch die Frontſtellung gegen den Aberglauben, die genau in der gleichen Weiſe betont iſt wie unzählige Male in evangeliſchen Katechismen des 18. Jahrhunderts. S. 10: „Aller Aberglaube iſt dem erſten Gebot entgegen. Alles dieſes aber iſt Aberglaube, was nicht nach dem Worte GOttes,

ſondern nach leichtſinnigen Erzehlungen, und alter Weiber Märchen geglaubt wird." Und dazu kommt eine ganze Reihe von ſcharfen Wendungen gegen Mißbräuche, die mit kirchlichen Gebräuchen und Lehren zuſammenhängen; ſo gegen falſche Bilderverehrung (11 f. 13), gegen Erdichtung von Wundern und Offenbarungen durch Heiligenbilder (13), gegen falſche Reliquien (13), gegen „Betrug in vorgegebenen Heiligen Reliquien, wunderthätigen Bildern und Orten" (27). — Auffallend iſt ferner ein ſtarker Zug zu kaſuiſtiſchem Moraliſieren, das an nicht wenigen Stellen einem ſehr praktiſchen Utilitarismus nahekommt. Auf die Gebote iſt, wie wir ſehen, weitaus der größte Teil des Textes verwandt. Ausführlicher als die Gebote, bei denen kirchliche oder dogmatiſche Intereſſen mitſprechen (1. 2.—4. Gebot), ſind die anderen behandelt, die lediglich das ſittliche Gebiet berühren. Beim 5. Gebot ſind die Pflichten der Könige, der geiſtlichen, der bürgerlichen Obrigkeiten ausgeführt, viel genauer aber noch die der Untertanen; dazu gehört auch: „Gutwillig Schoß und Schatzung geben" (17). Über Eltern und Kinder, Lehrmeiſter und Lehrlinge, Herren und Diener (Sklaven) iſt ausführlich geſprochen (19 f.). Ganz detailliert iſt der Diebſtahl erörtert. Zehn Fälle des öffentlichen, 16 Fälle des liſtigen Diebſtahls werden auseinandergelegt. Zu letzteren gehört „Betrug bey Verwaltungen". Hier beachte man den Staatsgedanken: dieſe Sünde wird am allerſchwerſten „in groſſen Verwaltungen der Reichs-Einkünffte und Ausgaben, weil dadurch dem ganzen Reiche Eintrag geſchiehet, und der Herr genöthiget wird, das Volck mit gröſſeren Auflagen zu beſchweren; an welcher Laſt alle diejenige mit ſchuldig ſind, welche die Reichs-Cassa beſtehlen" (24 ff.). Auch ſonſt kommt die Reichs-Cassa vor (28). Erwähnt ſei noch, daß in der vierten Bitte ſich ein Gebet um Segnung der weltlichen Obrigkeit findet, insbeſondere für Zar Peter, an das ſich der Wunſch anſchließt: „Er halte ſeine Groſſen in Furcht und Gehorſam, damit ſie nicht Geſchencke nehmen mögen."

Merkwürdigerweiſe zeigt nun aber das Büchlein, das in dieſen Partieen ſo außerordentlich praktiſch geartet iſt, zugleich eine hohe Innerlichkeit der Frömmigkeit, eine Einprägung des

Vertrauens auf Gott allein, die unwillkürlich an evangelische Anschauungsweise erinnert. Einige Proben sind in der Inhaltsübersicht bereits gegeben; für jetzt weise ich noch hin auf die Ausführung über die kindliche Furcht Gottes am Schluß der Gebote (33), auf die Erklärung der Anrede des Vaterunsers (34 f.: „ob wir wohl wegen unserer Sünden nicht würdig sind, deine Kinder zu heissen") und auf die Umschreibung der fünften Bitte (36), die ich als Probe der kraftvollen und schönen, warmen und innerlichen Sprechweise ganz hierhersetze: „Und nach deiner grossen und unaussprechlichen Barmhertzigkeit, durch die Vorsprache des Blutes deines eingebohrnen Sohnes, welches vor uns vergossen ist, vernichtige, vergib und erlasse uns, GOtt, unsere Verbrechen, die wir muthwillig, oder gegen unsern Willen, wissentlich oder unwissentlich mit Worten, Wercken und Gedancken begangen haben, wie auch wir unsern Brüdern die von ihnen empfangene Beleidigungen verzeihen. Gehe nicht ins Gericht mit deinem Knecht; denn vor dir ist kein Lebendiger gerecht. Denn es ist kein Mensch, der da lebet und nicht sündiget. Du aber allein bist ohne Sünde; deine Gerechtigkeit ist eine ewige Gerechtigkeit, und dein Wort ist die Wahrheit."

Das Angeführte rechtfertigt die Behauptung, daß diese Unterweisung von der Aufklärung — wenn auch nicht tief — beeinflußt ist: was diese bekämpft, bekämpft auch jene; was dieser am unsympathischsten ist in der Glaubenslehre, läßt jene zurücktreten. Sie rechtfertigt aber auch den Satz, daß die Unterweisung sich protestantischer Frömmigkeit gelegentlich annähert. Wir haben ein auch inhaltlich höchst bemerkenswertes Dokument dafür vor uns, daß die im Protestantismus des 18. Jahrhunderts lebendige Strömung, übrigens in sehr warmherziger und tiefer Weise, auch auf die russische Kirche zu wirken zum mindesten versucht hat.

* * *

Die im Vorstehenden beschriebene „Unterweisung" ist — und das begründet die genauere Beschreibung — bisher vollkommen unbekannt. Mindestens gilt das von der deutschen Wissenschaft;

aber wenn die ruſſiſche Theologie davon Kenntnis hätte, würde ſie der deutſchen wohl nicht verborgen geblieben ſein. Dalton konſtatiert in ſeinem Artikel „Platon“ (Haucks Real-Enz. 3. Aufl Bd. 15, 483), daß ſeit dem Erſcheinen des Lehrbuches des Peter Mogilas 1662 bis zu dem des Metropoliten Platon 1765 keine kirchliche Unterrichtsſchrift erſchienen ſei. Keine einzige Darſtellung der Konfeſſionskunde weiß von einer zwiſchen dieſen beiden Schriften liegenden derartigen Schrift zu berichten. Dasſelbe gilt, ſoweit ich zu ſehen vermag, von den Werken über die Geſchichte Rußlands und der ruſſiſchen Kirche. Die Tätigkeit Peters des Großen zur Hebung der Bildung des ruſſiſchen Volks wird natürlich zumeiſt erwähnt; insbeſondere die zur Hebung der Bildung des Klerus. Aber nur einmal habe ich eine Notiz gefunden, die auf die Abfaſſung einer Schrift wie die vorliegende hinweiſen könnte. A. Brückner, Peter der Große (Berlin, 1879), berichtet S. 527 f.: „Als Peter einſt ſich mit dem Studium der zehn Gebote beſchäftigte, weil ſein Geiſtesverwandter, der Erzbiſchof Feofan Prokopowitſch, auf ſeinen Wunſch eine populäre Schrift darüber verfaſſen ſollte, ſprach er ſeine Verwunderung über das Fehlen eines Gebotes: „Du ſollſt nicht heucheln“ aus. ... So ſchrieb denn auch Feofan, der Heiland habe ſeine Apoſtel ganz beſonders vor der Scheinheiligkeit der Phariſäer gewarnt. ...“ Jedenfalls hat bei der ganzen Art Peters des Großen, bei ſeinem Intereſſe für den Unterricht die Angabe, daß ein populäres Unterrichtsbuch nach Art des unſrigen auf ſeinen Befehl verfaßt ſei, durchaus nichts Unwahrſcheinliches. Daß Bücher dieſer Art exiſtiert haben, beſtätigt eine bisher überſehene Wendung in der Vorrede „An die Leſer“, die Platon ſeinem ſchon oben erwähnten Lehrbuch [1]) beigab: „Wir haben nicht viele dazu dienende geiſtliche Anweiſungen, welche die Glaubenslehren und evangeliſchen Wahrheiten in der Kürze erläutern, und dadurch dem ſchwachen Begriffe der Jugend zu Hilfe kommen.

1) „Rechtgläubige Lehre, oder kurzer Auszug der chriſtlichen Theologie, zum Gebrauche Seiner Kaiſerl. Hoheit des Durchl. Thronfolgers ... Paul Petrowitſch verfaſſet von dem Jeromonach Platon.“ Aus dem Ruſſiſchen. Riga 1770.

So wenig derselben aber auch sind, so ist doch das Verlangen danach ... noch weniger anzutreffen." ... Wenige existierten; also doch einige! Unser Dokument erwähnt (s. o.) Erklärungen der Gebote, „in hoher slavonischer Sprache geschrieben"; sie sind uns nicht bekannt. Sie und ebenso das hier beschriebene Büchlein können sehr wohl von Platon gemeint sein.

Nach dem Gesagten liegt es außerordentlich nahe, einen bestimmten Verfasser unseres Katechismus zu vermuten: eben den genannten Gesinnungsgenossen Peters, Feofan (= Theophanes) Prokopowitsch, seit 1718 Bischof von Pskow, gest. 1736 als Erzbischof von Nowgorod (N. Bonwetsch, Art. Rußland. Real-Enz. 3. Aufl. Bd. 17, 250), den Mitarbeiter an dem berühmten Geistlichen Reglement. Bonwetsch berichtet (ebenda), dieser habe die alleinige Geltung der Schrift und die Rechtfertigung allein durch den Glauben behauptet: das würde, da er sich selbstverständlich vorsichtig ausdrücken mußte, zum Inhalt unserer Schrift wohl stimmen. Auch was A. Brückner (a. a. O. S. 531 f.) von ihm erzählt, harmoniert damit: er habe seine Bildung zum Teil den Schriften protestantischer Theologen wie Quenstedt und Gerhard verdankt, die Werke Descartes', Bacons, Buddeus' mit Vorliebe studiert. Ich mag die Vermutung, daß wir in ihm den Verfasser unserer Unterweisung zu sehen haben, nicht anders denn mit großer Vorsicht aussprechen; aber sicherlich hat sie sehr viel mehr für sich als zahllose ähnliche Autorfeststellungshypothesen.

Freilich erklärt diese Hypothese nicht alles. Ich habe erwähnt, daß der Katechismus sich nirgends als Übersetzung bezeichnet. Ist er denn überhaupt eine? Sein Deutsch ist für eine Übersetzung ganz auffallend gut. Ich verweise einfach auf die oben mitgeteilten Proben, ganz besonders auf die aus der Erklärung des Vaterunsers. Hier hat die Sprache eine Schönheit, eine Glätte, einen Schwung, den eine Übersetzung kaum je zu erreichen vermag. Ich stehe nicht an zu behaupten, daß sie in diesen Partieen weit über dem Durchschnitt der deutschen religiösen Literatur aus dem ersten Drittel des 18. Jahrhunderts steht. Wenn ich an die Predigtliteratur jener Jahrzehnte denke, so ver-

mag ich erst in der von Frankreich her beeinflußten Predigt, also etwa von Mosheim an, Ähnliches zu finden, aber hier findet sich, wennschon der gleiche Schwung, so doch kaum die gleiche schlichte Schönheit. Wer soll der Meisterübersetzer gewesen sein? Oder ist Feofan Prokopowitsch selbst auch der Autor der deutschen Ausgabe? Daß er das Deutsche beherrscht hat, ist sehr möglich; obwohl die Beschäftigung mit deutschen Theologen, die ihre gelehrten Werke (Buddeus eingeschlossen) lateinisch schrieben, kein Beweis dafür ist. Aber kann er das Deutsche *so* beherrscht haben? Die deutsche Sprache des Buchs erschien mir zeitweis derart original, daß ich den Gedanken, es als Übersetzung anzusehen, aufgeben zu müssen glaubte. Aber die Worte der Vorrede (s. o.) lassen keinen Zweifel; es muß im „gemeinen Dialekt" russisch geschrieben gewesen sein, und unser Text muß, wenn er nicht etwa wirklich gleichfalls originale Konzeption ist, eine Übersetzung sein.

Ich habe endlich noch eins zur Würdigung meines Fundes beizutragen: nämlich einige Bemerkungen zu seiner *Vergleichung* mit den zeitlich nächsten ähnlichen Schriften. Zuerst mit *Platons* Rechtgläubiger Lehre. Platon gibt, wie bekannt, drei Teile: der erste handelt von der natürlichen Erkenntnis Gottes; der zweite von der Erkenntnis Gottes, die sich auf die Offenbarung gründet; der dritte von den Geboten oder der christlichen Sittenlehre. „Man ist hie nun der natürlichen Ordnung gefolget: denn unsere Erkenntnis fängt sich von den natürlichen Beurtheilungen an, und gelanget darauf zu der Offenbarung" („An den Leser"). Man sieht: Platon steht der Aufklärung ein *gutes* Teil näher. Man erkennt daraus aber noch mehr: Platon verfährt unendlich viel reflektierter, theologischer, gelehrter. Zwischen Platon und unserem Buch ist der Abstand in der Anlage und Abzweckung noch größer als — der Vergleich sei mit allem Vorbehalt gewagt — zwischen dem Heidelberger und dem Lutherschen Katechismus. Auch unser Dokument ist, namentlich bei den Geboten, viel breiter ausgeführt als Luthers Katechismus; aber bei Vaterunser und Symbolum erinnert es gelegentlich an diesen. Platon aber gibt ein Lehrbuch, sogar eins mit Paragraphen und Anmerkungen.

Dennoch glaube ich, nicht bloß Unterschiede zwischen beiden Schriften feststellen zu sollen. Manches in der Behandlung der Gebote bei Platon erinnert unfraglich an unser Stück. Der Absatz über die Abergläubischen beim ersten Gebot hat hier wie da einige ganz übereinkommende Gedanken. Man vergleiche selbst. In unserm Katechismus (10): „Die Abergläubischen, dergleichen auch unter denen Christen gefunden werden, welche eine schadende, oder helffende Krafft einigen Dingen oder Personen zuschreiben, welche dergleichen Krafft nicht haben, als zum Exempel: wann jemand einen Unterscheid machet, welcher Tag zu Anhebung eines Geschäfftes nützlich oder schädlich sey?" Platon (157): „Die Abergläubigen, die über gewisse Dinge oder Personen, nichtswürdige Deutungen machen, oder denselben eine verborgene Kraft beylegen. Hierher gehören die Traumdeuter, und die ihnen glauben, desgleichen die Tagwähler, welche einige Tage für glücklich und andere für unglücklich halten." ... Ähnlich tritt die Gedankenverwandtschaft auch sonst hervor, namentlich in der Erklärung des Vaterunsers. Man darf, da es sich beide Male um die Deutung derselben Texte handelt, gewiß nicht zu viel daraus schließen; und keinesfalls ist — soweit der Vergleich der deutschen Texte hier überhaupt Schlüsse gestattet, von Herübernahme ganzer Sätze oder Wendungen zu reden; aber die Gedankenführung ist mehr als einmal von frappanter Ähnlichkeit. Zur fünften Bitte zitieren beide: „Gehe nicht mit uns ins Gericht; denn vor dir ist kein Lebendiger gerecht" (Platon in der deutschen Übersetzung: ... kann sich kein Lebendiger rechtfertigen). Zur sechsten und siebenten Bitte sagt Platon (205) u. a.: „Solltest du aber aus natürlicher Liebe und zu unserer Besserung uns in einige Versuchung fallen lassen, so geschehe dein Wille! Jedoch unterstütze unsere Ohnmacht durch deine allmächtige Hand, damit wir in diesem seligen Kampfe nicht ermüden, deine Macht komme unserem Unvermögen zu Hilfe!" Und unser Text zur sechsten Bitte (36 f.): „Siehe mit einem allergnädigsten Auge auf unser Unvermögen: betrachte die Schwachheit, Zagheit und Unbeständigkeit unseres Hertzens, und laß uns nicht alleine oder ohne Beystand in den wilden Wellen dieser Welt. ..." Ob diese An-

klänge ausreichen, um zu ſagen, daß Platon ſich an unſer Dokument angelehnt hat, iſt mir immerhin zweifelhaft; die nähere Unterſuchung kann nur ein der ruſſiſchen Sprache Mächtiger führen.

Sehr nahe liegt auch ein Vergleich mit der Confessio Orthodoxa des Petrus Mogilas. Sie iſt bekanntlich in das Geiſtliche Reglement aufgenommen worden, das auf Peter den Großen und Feofan Prokopowitſch zurückgeht. Unwillkürlich wirft man daher die Frage auf, ob nicht unſer Buch in nahem inneren Verhältnis zu dieſem Dokument ſtehe. Die Antwort muß doch verneinend lauten. Die Anlage beider Schriften iſt ſtark verſchieden, obſchon alle hier beſprochenen altkirchlichen Formeln auch in der C. O. behandelt ſind. Die Reihenfolge differiert: C. O. bringt unter den ſyſtematiſchen Geſichtspunkten Glaube, Hoffnung, Liebe das Symbol (mit den neun Kirchengeboten und den ſieben Myſterien), das Vaterunſer und die Makarismen, die zehn Gebote. Die C. O. iſt unendlich viel mehr theologiſch-dogmatiſch als unſer Stück; ſie iſt auch in ganz anderem Sinn ſpezifiſch-morgenländiſch. Wenn man auch ihr den Vorwurf des Proteſtantiſierens gemacht hat (vgl. Art. Mogilas, Real-Enz.[3] Bd. 13, 253), ſo konnte das nur mit einem winzigen Teile des Rechts geſchehen, mit dem er unſerer Schrift gemacht werden kann. Erſtrecken wir den Vergleich auch auf Einzelheiten, ſo fällt ſtark auf, daß der Wortlaut der Gebote in beiden Vorlagen mehrfach auseinandergeht. C O hat im erſten Gebot den Zuſatz: ἐξαγαγών σε ἐκ γῆς Αἰγύπτου; in unſerem Stück fehlt er. Das Sabbathgebot und das fünfte Gebot ſind in letzterem gleichfalls verkürzt, während C O ſich genau an den bibliſchen Wortlaut anlehnt. Im zehnten Gebot hat unſer Text, wie erwähnt, zwiſchen Haus und Knecht: Dorf; C O hat ſtatt deſſen: Acker. Hier mag eine Überſetzungsdifferenz vorliegen, bei der der Fehler auf Seiten unſeres Textes iſt. Ob für die anderen Abweichungen auch nur die Überſetzung unſeres Stücks verantwortlich zu machen iſt? Ob ſie, in Anlehnung an die übliche deutſche Faſſung, von ihrem Original abwich? Aber um welche übliche deutſche Faſſung ſoll es ſich handeln? Nach der Zählung der Gebote könnte man an die reformierte denken. Aber gerade der Heidelberger Kate-

chismus hat ja immer die längere Fassung (nur im zehnten Gebot keinen Einschub zwischen Weib und Knecht)! Also die lutherische? Aber mindestens für das Bilderverbot reicht diese Erklärung nicht aus. Also wird jene Vermutung nicht zutreffen. Dann bleibt nur die Annahme, daß die Fassung der Originale verschieden ist. Hier ist die Notiz von Wichtigkeit, daß Platons Lehrbuch fast genau die gleiche Fassung der Gebote hat, wie unser Text. — Ein Punkt, in dem Übereinstimmung herrscht, ist die scharfe Unterscheidung von *εἴδωλα* und *εἰκόνες*. C O Frage 55: *Μεγάλη διαφορὰ εἶναι ἀναμέσον τῶν εἰδώλων καὶ τῶν εἰκόνων. Εἴδωλα* sind *πλάσματα καὶ εὑρήματα τῶν ἀνθρώπων; εἰκών* ist *παράστασις ὅπου παριστάνει πρᾶγμα ἀληθινόν*. „Jenes sind menschliche Erfindungen; dieses sind Darstellungen wirklicher Dinge und Personen, also wohl geeignet, die Anschauung vom Sinnlichen zum Himmlischen und zu Gott selber emporzutragen" (Real-Enz. Bd. 13, 253). Unser Text (11) antwortet auf die Frage: „Was soll man aber von denen Christlichen Bildern halten? Dieselbige sind nicht Idolen, weil sie nicht zur Vergötterung, sondern zur Erinnerung der Wercke GOttes gemacht werden." Aber auf enge Verwandtschaft beider Stücke läßt sich hieraus nicht schließen. Jedenfalls liegt die Sache nicht entfernt so, daß wir eine Art Verkürzung oder Ausschnitt aus der C O vor uns hätten; unser Text ist eine originale Konzeption. Er ist es in so hohem Grad, daß er gerade durch die Originalität seiner Gedanken und seiner Sprache auffällt.

Ich breche hier ab. Der Zweck dieser Zeilen war nur, Mitteilung von dem Text zu machen, der mir in die Hände gefallen ist, und ihn durch Inhaltsangabe und Vergleichung zu charakterisieren. Vielleicht findet sich die Möglichkeit, ihn in absehbarer Zeit ganz mitzuteilen [1]). Auf alle Fälle handelt es sich ja um ein Büchlein von hohem geschichtlichen Interesse.

1) Zusatz bei der Korrektur. Die Veranstaltung eines vollständigen Abdrucks scheint unmöglich; verschiedene Versuche in dieser Richtung schlugen fehl. Daher habe ich wenigstens den Abschnitt über das Vaterunser in Deutsch-Evangelisch. 1912, Heft 10, S. 616 ff., mitgeteit. D. V.

Rezenſionen.

1.

Loeſche, Georg, Prof. D., **Von der Duldung zur Gleichberechtigung, Archivaliſche Beiträge zur Geſchichte des Proteſtantismus in Öſterreich 1781—1861.** Zur 50jährigen Erinnerung an das Proteſtantenpatent (Jahrbuch der Geſellſchaft für die Geſchichte des Proteſtantismus in Öſterreich, 32. und 33. Jahrgang). Wien, Manzſche K. K. Hof-Verlags- und Univerſitätsbuchhandlung (Julius Klinkhardt und Co.), Leipzig, Julius Klinkhardt, 1911. 812 S., gr. 8°. M. 15.

Es iſt bekannt, daß die große evangeliſche Bewegung der Reformationszeit auch Land und Städte der dem Hauſe Habsburg angeerbten Gebiete bereits vollſtändig durchſetzt hatte, und nur das planmäßige Vorgehen der Kontrareformation unter der Gunſt der Herrſcher ſelbſt die Zahl der erklärten Proteſtanten wieder auf kleine Reſte herabdrückte, die dann bis zu dem ſogenannten Toleranzpatent des berühmten katholiſchen Aufklärungsfürſten Joſefs II. die langen Leidenszeiten der Rechtloſigkeit und immer neuer Repreſſalien durchzumachen hatten. Erſt unter dem Schutz jenes wenigſtens die ſtaatliche Duldung des privaten „Religionsexerzitii“ gewährenden kaiſerlichen Ediktes, was freilich noch Joſefs II. im Intereſſe der Proteſtanten zwar zuverläſſiger, aber ſtaatsherrlicher Bruder und Nachfolger Leopold II. als freie Gnadentat des Geſetzgebers hinſtellen konnte, die kein unwiderrufliches Staatsgeſetz begründe, haben ſich die Evangeliſchen Öſterreichs wieder geſammelt, ihre Zahl vergrößert und immer mehr den Beſtand lebensfähiger Kirchenkörper errungen, denen dann das ſogenannte Proteſtantenpatent des gegenwärtigen öſterreichiſchen Kaiſers Franz Joſef II. vom 8. April 1861 mit der weiter befreienden Gewährung des

Rechts der gemeinsamen öffentlichen Religionsübung, wie überhaupt größerer rechtlicher Gleichstellung gegenüber der sogenannten dominierenden Kirche, d. i. der römisch-katholischen, nachgab. In denjenigen cisleithanischen Ländern des heutigen österreichischen Staates, die nicht ursprünglich Erblande der Habsburger waren, ist die Vorgeschichte der evangelischen Kirchengemeinschaften ja eine besondere gewesen, aber dann haben sie doch auch unter den Einflüssen der Wiener Kirchenpolitik gestanden, und heute sind auch sie entweder der Kirchengemeinschaft der Augsburgischen Konfession oder derjenigen der Helvetischen Konfession angeschlossen, deren gemeinsame oberste Kirchenbehörde der K. K. Evangelische Oberkirchenrat in Wien ist. Dieser steht also an der Spitze evangelischer Kirchenkörper, deren Gebiet an Ausdehnung und Umfang, wenn auch nicht an Zahl der Kirchenmitglieder, nur an den größten evangelischen Landeskirchen seinesgleichen hat. Dies und die ganze Entwicklung der Dinge drüben in langem, schwerem Kampfe mit der römisch-katholischen Macht, sowie der Umstand, daß es sich vorwiegend um Kirchengeschichte auf dem Gebiet des deutschen Volkstums handelt, muß uns Evangelischen der großen Hauptmasse deutschen Landes den Blick hinüber in das Nachbarreich des andern deutschen Kaiserhauses besonders interessant und lehrreich machen. Er fordert in kirchlicher Hinsicht ohne Aufhören zu Vergleichen und Nutzanwendungen auf, auch wenn von den modernsten Bewegungen drüben ganz abgesehen wird, und die Aufmerksamkeit lediglich der Vergangenheit und dem Werden der heutigen Verhältnisse zugewandt bleibt. In dieser letzteren Hinsicht haben uns in bezug auf einzelne Gebiete der cisleithanischen Hälfte des österreichischen Staates hervorragende wissenschaftliche Arbeiten neuerer Zeit zur Vermehrung unseres Wissens bereits die dankenswerteste Handreichung geleistet. Besonders sind hervorzuheben die zahlreichen verdienstvollen Publikationen von J. Loserth, unter denen vor allem die Geschichte der Reformation und Gegenreformation in den innerösterreichischen Ländern (Steiermark, Kärnten, Krain [und Görz]) im 16. Jahrhundert (Stuttgart 1898) in Betracht kommt, und die Schriften von C. F. Arnold über die Salzburger, von denen neben dem kulturgeschichtlichen Zeitbild „Die Vertreibung der Salzburger Protestanten und ihre Aufnahme bei den Glaubensgenossen“ (Leipzig 1900) das Buch über die Ausrottung des Protestantismus in Salzburg unter Erzbischof Firmian und seinen Nachfolgern (Ein Beitrag zur Kirchengeschichte des 18. Jahrhunderts, 1. Hälfte, Halle 1900, 2. Hälfte, Halle 1901) hier für uns in erster Linie steht. Der Fortschritt der Arbeiten dieser Gelehrten bestand darin, daß sie ihre Darstellung auf archivalischer Grundlage neu aufbauten,

und uns infolgedessen überraschende neue Einblicke in den bis dahin noch nicht genügend bekannten wirklichen Gang der Dinge gewährten. In die Reihe dieser für die Geschichte des Protestantismus in Österreich förderlichsten neueren literarischen Erscheinungen ist nun anläßlich der 50jährigen Wiederkehr des Jahrestages des Protestantenpatents jüngst (1911) auch ein Werk getreten, welches wegen seines umfassenden Planes und Inhaltes für die Geschichtswissenschaft überhaupt, vor allem aber auch für die evangelischen Kirchen Österreichs von ganz besonderer Bedeutung ist. Es ist, wie die voranstehende Titelangabe schon bekannt gemacht hat, das von dem Kirchenhistoriker der Wiener evangelisch-theologischen Fakultät Prof. D. Georg Loesche herausgegebene Buch zur Geschichte des Protestantismus in Österreich in der wichtigen Übergangszeit zwischen dem Erlaß des Toleranzpatentes (1781) und dem Erlaß des Protestantenpatentes (1861), gewidmet der Universität der Calvinstadt Genf als Zeichen des Dankes für das dem Verfasser bei der Calvinfeier von 1909 verliehene theologische Ehrendoktorat. Den Vorzug der oben erwähnten Werke teilt es, sofern in ihm die rechtlichen und faktischen Eigentümlichkeiten der Lage der Evangelischen in Cisleithanien samt ihren Wechseln und Veränderungen für den genannten Zeitraum unter Benutzung eines umfassenden archivalischen Materials zur Darstellung gekommen sind. Schon durch seine kurze Geschichte des Protestantismus in Österreich (Tübingen und Leipzig, 1902) hatte sich der Verfasser einen hohen Anspruch auf Dank besonders bei seinen evangelischen Glaubensgenossen in Österreich erworben. Mit seinem neueren Werk verpflichtet er sie sich noch mehr. Man weiß erst nicht recht, ob man dieses mehr unter die kirchenrechtliche oder unter die kirchengeschichtliche Literatur stellen soll. Es gehört in beide Rubriken. Für die Diener der österreichischen evangelischen Kirchen, sowohl in den leitenden, als auch in den pfarramtlichen Stellungen, ist es ein unentbehrliches, sehr eingehendes Handbuch über das gewordene Recht dieser Kirchen, welches sie zugleich befähigt, von den Transaktionen der Vergangenheit lernend, die richtigen Schritte für das Vorgehen in der Gegenwart zu erkennen. Sowohl für die Genannten aber, als auch für die Evangelischen überhaupt und auch für die Angehörigen anderer Kirchenparteien ist es trotz seines stark hervortretenden Aktencharakters ein eigentlich selten ermüdendes, vielmehr immer wieder, weil auch durchsichtig geschrieben, die Aufmerksamkeit in hohem Maße anziehendes und stellenweise in seinen rein historischen Schilderungen und Charakterzeichnungen geradezu fesselndes kirchengeschichtliches Lesebuch. Der Schreiber dieser Zeilen wenigstens, der in jungen Jahren in den österreichischen

Verhältniſſen ſelbſt gelebt und ſich bewegt hat, war aufs angenehmſte berührt, eigene Wahrnehmungen durch eine ſo zuverläſſige und mit den beſten Belegen ausgeſtattete Darſtellung nach allen Seiten erklärt, ergänzt und vertieft zu ſehen. Gerade auch die Anlage des Werkes ſcheint mir für derartige Stoffe, die ſo leicht die Überſichtlichkeit verlieren, ſehr geſchickt gewählt zu ſein.

Nach einem kürzeren Vorwort wird in der Einleitung zunächſt eine markante Skizze des geſchichtlichen Hintergrundes entworfen, mit dem die evangeliſche Kirchenentwicklung in Öſterreich in der Zeit von 1781 bis 1861 verknüpft war. Die Mächtigen von einſt, die Träger der Krone und Tiara, die hohe öſterreichiſche Bureaukratie und Hierarchie, ſehr gewinnende und wenig unſer Gefallen beſitzende Geſtalten von Alt-Wien ziehen an unſerm Auge vorüber, und es iſt ungemein intereſſant zu erfahren, wie ſie ihre Hände gemiſcht und, bald fördernd, bald hemmend, an den Geſchicken der Evangeliſchen mit gewebt haben. Wie eine Lichtgeſtalt ſchwebt über den unteren Regionen der edle und warmherzige Sohn der gegenüber den Proteſtanten viel härteren großen Kaiſerin Maria Thereſia, geſtützt auf die Edelſten ſeiner Zeitgenoſſen, beſonders den aufgeklärten und menſchenfreundlichen Fürſten Kaunitz, dem es auch noch glückte, das Attribut der katholiſchen Kirche „allein ſeligmachend“ aus dem Toleranzpatent zu entfernen. Hinter dem erhabenen Oheim bleibt der im Volksliede gefeierte altväteriſche „Franz der Kaiſer“ trotz der Vorzüge ſeiner Bedächtigkeit doch weit zurück, zumal er als Frucht der letzteren ſeinem Sohne und Nachfolger die teſtamentariſche Mahnung hinterließ, „das begonnene Werk der Berichtigung der kirchlichen Geſetze ſeit 1781 zu beenden, ja, ein Konkordat vorzubereiten“. Wohin er damit gewieſen hatte, bewies die Austreibung der Zillertaler aus dem die Gültigkeit des Toleranzpatentes hartnäckig beſtreitenden Tirol unter Ferdinand V. bzw. I. (1837), die er ſelbſt, Kaiſer Franz I., ſchon vorbereitet hatte. Von neuem aufwärts ging es mit den Angelegenheiten der Evangeliſchen in Öſterreich erſt wieder unter dem in den Stürmen der Revolution von 1848 auf den Thron berufenen gegenwärtigen Kaiſer Franz Joſef I. Neben dieſen Fürſten ſieht man ihre Räte, die Staatsmänner der vormärzlichen Reaktion, Metternich, Friedrich v. Genz u. a., die romantiſchen Konvertiten evangeliſcher Provenienz, die in Wien Ämter ſuchten, während ſie die Beichtkinder des Redemptoriſten (Liguorianer) Clemens Maria Hofbauer wurden, deſſen feines Verſtändnis für die Motive evangeliſcher Frömmigkeit weder ihn evangeliſch machte, noch die katholiſche Hierarchie gehindert hat, ihn nach ſeinem Tode durch die Seligſprechung beſonders auszuzeichnen. Vor allem erwecken natür-

lich die Berater des gegenwärtigen Kaisers, die ihrem Herrn schließlich das lange ersehnte und in der Konstitution vom 25. April 1848, sowie dem Provisorium vom 26. Dezember 1848 im Prinzip schon in Aussicht gestellte Protestantenpatent zur Ausfertigung und Unterschrift vorlegten, unser hohes Interesse und unsere besondere Sympathie, zumal es Männer waren, die überhaupt auf der Weltbühne, besonders in jenen Jahren, in denen sich unsers deutschen Vaterlandes Zukunft entschied, eine sehr bedeutende Rolle gespielt haben, der freisinnige Freund der Wissenschaften Ministerpräsident Erzherzog Rainer, noch gegenwärtig das ehrwürdige Haupt der Wiener Akademie der Wissenschaften, und die imponierende Persönlichkeit des Ministers des Inneren Anton von Schmerling, dessen außerordentliches Verdienst um den österreichischen Protestantismus die vorteilhafteste Ergänzung zu dem Bilde gewährt, welches er durch seine charaktervolle, wenn auch streng schwarzgelbe und großdeutsche Haltung in der österreichischen und deutschen Politik von sich hinterlassen hat. Was diese Männer den Evangelischen geleistet haben, erhellt, wenn uns bekannt wird, daß z. B. auch ein Gegner der Infallibilität auf dem vatikanischen Konzil, der Erzbischof von Wien, Rauscher, der übrigens auch der Vater des österreichischen Konkordates gewesen ist, wider unsere naheliegende günstigere Erwartung äußern konnte, „einen Protestanten möchte er nicht einmal als Mathematiker an Mittelschulen angestellt sehen“. Es ist immer wieder dieselbe Sache selbst bei episkopalistischen katholischen Kirchenfürsten, wie einst auf dem Konzil zu Konstanz gegenüber Johann Hus.

Nachdem der Verfasser in seiner Einleitung auch einen Blick auf die Zusammensetzung der evangelischen Gemeinden Österreichs in der Zeit der Kämpfe und des Wartens hat fallen lassen, auf die Armut ihres aus schlichten Bauerngemeinden bestehenden Kerns, die Indifferenz der evangelischen Zuwanderung in den Städten, die Minderwertigkeit mancher Pastoren, die weite Verbreitung des Rationalismus vulgaris in ihren Reihen, die bescheidene Existenz der Professoren, die staatlich geknebelte und durch ihren katholischen Vorsitzenden beeinträchtigte oberste Kirchenbehörde, vermag er die Worte nicht zu unterdrücken: „Es grenzt ans Wunderbare, daß diese verhältnismäßig winzige Gemeinschaft, die jährlich viele Hunderte durch Austritte und Reverse verliert, national, sprachlich, konfessionell, theologisch, selbst liturgisch gespalten, weder durch wirtschaftliche noch geistige und religiös-sittliche Kräfte hervorragend genannt werden kann, ein Patent wie das von 1861 zu erringen vermochte. ... Es war ein Sieg des Gedankens, des Idealismus, gewissermaßen des Evangeliums, der Reformation und der Revo-

lution." Loesche hat m. E. recht getan, wenn er damit den Finger auf ein Problem legte, welches die Lektüre all dieser Werke, die von langer Unterdrückung, großer Beharrlichkeit und geringeren oder erheblicheren Erfolgen evangelischer Christen ohne Rang, Einfluß und höhere Bildung handeln, begleitet. Des Rätsels Lösung aber scheint mir hauptsächlich darin zu liegen, daß das Evangelium eine Macht ist, welche die, die es einmal erfaßt hat, mögen sie auch noch so sehr in ihrem Können und Wissen sich anderen gegenüber unterlegen fühlen, ja selbst wenn sie in ihrem religiösen Leben schon erkaltet sind, dennoch nicht so leicht wieder losläßt, weil sie das Heiligtum ihres innersten Wesens angeht und sich hier stets irgendwie direkt oder auch indirekt beim Schauen und Hören anderer in ihrer befreienden, adelnden und erhebenden Kraft fühlbar gemacht hat. Wenigstens liegt hierin wohl am meisten die Erklärung für die Standhaftigkeit und Beharrlichkeit einfacher Bauern und Landleute, denen die Welt, die sie bei ihrer Bibel und ihrem Schaitberger im stillen Kämmerlein kennen gelernt hatten, teurer war, als Herd, Haus, Heimat, Berg und Wolkensteg. Die Erfolge und Siege kamen dann erst durch die Zeitumstände hinzu, bei deren Konstellationen und Kombinationen neben den Menschen auch höhere Gesetze von oft elementarer Gewalt mitwirken, so daß man nicht selten darüber im Zweifel sein kann, wer schiebt, und wer der Geschobene ist.

Nach dem einleitenden Abschnitt handelt Loesche in den nächsten drei Kapiteln von den über das Toleranzpatent Josefs II. hinausgehenden älteren Vorrechten gewisser Landesteile Cisleithaniens (nämlich von Schlesien, Asch, Fleißen, Galizien, Bukowina, Triest, Dalmatien, anhangsweise auch von Lombardo-Venetien, Bergamo und Mailand), ferner von der Außerkraftsetzung des Patentes in Tirol (Zillertal) und schließlich von der Abgrenzung der Patentgültigkeit gegen die „Sekten" und „Schwärmer", sofern die Duldung (das Recht privater Religionsübung) nur für die nichtunierten Griechen, die Augsburgischen und Helvetischen Religionsverwandten ausgesprochen war. In diesen Kapiteln stecken besonders wertvolle, weil archivalisch gestützte, kirchenhistorische Skizzen, nämlich die Geschichte der evangelischen Zillertaler und die Geschichte der österreichischen Sekten, unter denen besonders die Boosianer als Träger einer tiefgehenden Regung im Katholizismus des 19. Jahrhunderts die protestantische Aufmerksamkeit auf sich ziehen, zumal da die Wirkungen von Martin Boos' Tätigkeit in das evangelische Gebiet hinübergriffen. Ein Anhänger des Priesters von Gallneukirchen, der Raum für die evangelische Rechtfertigungslehre in der katholischen Kirche forderte, war ja der fromme Konvertit und nach-

malige einflußreiche Berliner Prediger und Seelsorger Johannes Goßner, an den Bismarck schrieb: „Euer Hochwürden! Obschon ich nicht die Ehre habe, Ihnen persönlich bekannt zu sein, so gründe ich doch auf den Umstand, daß wir manche gemeinsame Freunde haben, meine Hoffnung, daß Sie es nicht ablehnen werden, meinen erstgebornen Sohn zu taufen." Anhänger von Martin Boos in der Gegend seines Wirkens selbst wurden später nach ihrem endlich gestatteten Übertritt zum Protestantismus der Kern der heute besonders blühenden evangelischen Gemeinde von Gallneukirchen in Oberösterreich mit ihren gesegneten charitativen Anstalten. In beachtenswerter Weise tritt in Loesches Werk auch die Bedeutung der früheren kirchlichen Entwicklung Schlesiens für die Evangelischen Österreichs hervor, sofern es dies von Karl XII. durch die Alt-Ranstädter Konvention (1707) in seinen mächtigen Schutz genommene Land war, von dem Österreich, nachdem der Hauptteil Schlesiens an Preußen übergegangen war, sein evangelisches Konsistorium erhielt (erst in Teschen, dann seit 1784 in Wien).

Die folgenden Kapitel schildern die durch das Toleranzpatent Josefs II. in den österreichischen Ländern, für die es galt, hergestellte rechtliche Lage, nämlich die Formen, in welchen der Übertritt zum evangelischen Bekenntnis vor sich ging, die Ordnung der kirchlichen Verfassung, die nunmehr aufkommende Beschaffung und Verwaltung des Kirchenvermögens, die Handhabung der Bücherzensur, Dinge, wie sie teils durch das Toleranzpatent selbst berührt waren, teils nun in weiterer Ausführung seiner Bestimmungen durch die Praxis behandelt wurden, ferner die nunmehr geltenden staatsbürgerlichen Rechte der Akatholiken, sowie die Direktiven für den Verkehr der verschiedenen Konfessionen untereinander. Hierbei kommen natürlich auch die durch das Toleranzpatent selbst nicht ausgeschlossenen, sondern möglich gebliebenen Einschränkungen, sowie die auf dem Wege des Übergriffs später eingetretenen kirchlichen und staatlichen Verletzungen der gewährten Duldung zur Sprache, die Erschwerungen des Übertritts, der Reversunfug bei Mischehen, die Erhebung von sinnlos gewordenen Abgaben, die Bücherverbote usw. Wohltuender als der Einblick hierin berührt der Bericht von der allerdings nur langsam vollzogenen Errichtung der evangelisch-theologischen Fakultät in Wien. Die weiteren Kapitel, „Beschränkung und Entschränkung der Toleranz", sowie „1848. Die Ausbeutung der konstitutionellen Bewegung", geben die Schilderung der Verhältnisse und Entwicklung dicht vor Erlaß des das Toleranzpatent an Zugeständnissen übertreffenden Protestantenpatents des noch regierenden Kaisers vom 8. April 1861. Je mehr man sich diesem wichtigen Moment, der schon

in die Zeit der Vorgeschichte von 1866 fällt, nähert, desto mehr wächst die Spannung. Mit Genugtuung konstatiert man, was auch des Guten das Jahr 1848, besonders den Ländern, in denen es noch unterdrückte evangelische Kirchen gab, gebracht hat, in Österreich das mit der Konstitution vom 25. April 1848 gegebene Versprechen voller Glaubens- und Gewissensfreiheit, das dann folgende, von den Evangelischen so freudig begrüßte Provisorium vom 26. Dezember 1848 und das Patent vom 4. März 1849, das bereits allen gesetzlich anerkannten Kirchen und Religionsgesellschaften das Recht öffentlicher Religionsübung verlieh. Mit hohem Interesse sodann liest man die Vorstellungen, die nun auf allen Seiten von den Protestanten erhoben wurden, ihre immer neuen Darlegungen und Anträge, sowie die vollständig zum Abdruck gebrachte, mit der berechnenden Rhetorik des antiken Redners ausgearbeitete Rede des schlesischen Abgeordneten Sup. Schneider vom 22. Februar 1849 gegen die staatlichen Vorrechte einer dominanten Kirche auf dem Reichstage zu Kremsier in Mähren. Eine geradezu ungewöhnliche Befriedigung aber gewährt, nachdem man den Donner der Geschütze von Magenta und Solferino in der Ferne hat verhallen hören, der abschließende, dem Kaiser bestimmte und von Erzherzog Rainer vidimierte Vortrag v. Schmerlings (17. Februar 1861), dem das Protestantenpatent unmittelbar folgte (8. April). Alle Drangsale und alles Warten, besonders auch wieder von 1848 bis 1861, muten nun auf einmal wie lange Vorwehen an und dieser eindrucksvolle, für seinen Verfasser charakteristische Bericht des berühmten Staatsmannes wie der Hammerschlag, der Athene, die freie Göttin, dem Haupte des Zeus entspringen ließ. Der Wunsch, daß man sie gern noch besser und vollständiger geschmückt gesehen hätte, kann der Freude über ihre endliche Erscheinung nicht Eintrag tun. In einem besondern Kapitel „Das Patent vom 8. April 1861" geht Loesche noch näher auf das mit ihm Erreichte ein. Dann folgen als Anhang im Abdruck die beiden Urkunden von 1781 und 1861, Belege und Erläuterungen, darunter auch Listen ehemals „anstößiger" und verbotener Bücher, sowie ein Abriß der Geschichte der ev. Militärseelsorge in Österreich, ein Personenverzeichnis und ein Ortsverzeichnis. Es ist damit die Seitenzahl 812 erreicht. Der eigentliche Text umfaßt 52 Seiten Einleitung (mit Titel, Widmung, Vorwort, Inhaltsübersicht) und 665 Seiten Haupttext (mit Anhang). Zwei Tafeln (am Anfange und Schluß) bringen Nachbildungen neuerer Gedenkmünzen.

Ich müßte mir einbilden selbst mehr zu wissen, als der Herr Verfasser, der in den Archiven arbeitete, wollte ich ihn sachlich

zu korrigieren suchen. Von Kleinigkeiten darf ich von vornherein absehen. Nur möchte ich bemerken, daß man ihm gewiß noch dankbarer gewesen wäre, wenn er den Fortgang der Dinge und die Wünsche und Bestrebungen auf seiten der Evangelischen noch etwas mehr in ihrem Verhältnis zu den verschiedenen theologischen Richtungen beleuchtet hätte. Dieser Hintergrund tritt nur hier und dort wie zufällig stärker hervor, obwohl er gewiß auch nicht ohne Einfluß gewesen ist. Geradezu zu beklagen ist, daß diesem für die praktischen Verhältnisse so wichtigen Buche nicht auch ein sorgfältiges Sachregister beigefügt ist, das durch ein Personen- und Ortsverzeichnis nie überflüssig gemacht wird. Von anderer Seite ist dem Verfasser angedeutet, daß er die Errungenschaften des letzten Protestantenpatents zu rosig beurteilt habe, da von Gleichberechtigung der Protestanten in Österreich auch jetzt noch nicht die Rede sein könne. Aber es trifft dieser Vorwurf des Euphemismus eigentlich nur den Titel des Loeschescheschen Buches, da er am Schlusse seiner Einleitung auch von Reliquien der Kontrareformation und des Konkordates (1855—1870) spricht, und dann in Form einer captatio benevolentiae vom Jahre 1961 aus eine Reihe von Notständen und Hoffnungen bezüglich der Zukunft geradezu namhaft macht, welche die in Wirklichkeit herrschenden praktischen Verhältnisse hinlänglich ahnen lassen, Hoffnungen nämlich bezüglich der endlichen Angliederung der evangelisch-theologischen Fakultät an die Wiener Universität, bezüglich der unbeschränkten Naturalisierung auswärtiger junger Theologen, welche die evangelische Kirchenbehörde Österreichs für geeignet erachtet, in den ihr unterstellten Dienst zu treten, bezüglich der Ehegesetzgebung, des Bibelvertriebs usw. Die Sachlichkeit und ruhige Objektivität des Tons, die dem Verfasser eigen sind, berühren nur wohltuend. Er hat nicht umsonst v. Schmerling gelesen, und durchaus kann man die Gefühle der Liebe und dankbaren Verehrung für die beiden großen Fürsten verstehen, welche die Lage der Evangelischen in ihren Landen jedesmal einen gewaltigen Schritt vorwärts brachten. Es war schon nicht wenig, daß beide Regenten trotz der großen Widerstände und mächtigen Gegner ihres Vorgehens, die ihnen nicht unbekannt waren, diese mutigen Schritte zugunsten ihrer evangelischen Untertanen wagten. Wieweit dieselben praktisch reichen würden, wie sich faktisch die komplizierten Verhältnisse unter Hinzutritt der neuen ihnen beigesellten rechtlichen Faktoren gestalten würden, war ihnen selbst gewiß garnicht in allem vorher bewußt. Genug, daß sie solche neuen Faktoren als Ferment in die miteinander ringenden Elemente hineinwarfen. Der Zukunft bleibt es allemal überlassen, mit Hilfe des Erreichten weiter zu wirken

und noch mehr zu erringen. Man wird sich schwerlich des Eindruckes erwehren können, daß dies Buch des Kirchenhistorikers an der evangelisch-theologischen Akademiestiftung des Wiener Kaiserhauses unter die Ruhmesblätter auch gerade des gegenwärtigen ehrwürdigen österreichischen Monarchen gehört. Loesche selbst sagt nicht mit Unrecht: „Die eiserne Krone der Lombarden ist vielfach aufgewogen durch die kostbaren Krone in der Kultur- und Religionsgeschichte.“ — Was Franz Josefs I. lange gesegnete Regierung in seltenem Maße ausgezeichnet und zu den bedeutendsten seines Hauses gerückt hat, ist die immer von neuem bewiesene, ebenso freundliche und wohlwollende, wie kluge Zurückstellung aller persönlichen Gesichtspunkte hinter die großen und erhabenen sachlichen Gründe der Gerechtigkeit und des allgemeinen Staatswohls. Die Eigenschaft, die zu solchem Verhalten befähigt, macht erst zu einem großen Herrscher. Sie hat denn auch längst diesem Fürsten auch in den Gebieten des alten römischen Reichs deutscher Nation, die zu seiner Hausmonarchie nicht gehören, die allerwärmsten Sympathien erworben, und man wird hier nicht aufhören, ihn als das Haupt des anderen deutschen Kaiserreichs neben dem eigenen teuern Kaisertum zu lieben und zu verehren, aufs höchste befriedigt von jener Politik, die diese beiden Reiche und Häuser durch das natürlichste und glücklichste Band des Bundes zusammenfügte. Möchten auch die beiden großen evangelischen Kirchengruppen hier und dort, wenn auch auf getrennten Wegen und in getrennter Entwicklung, sich ihrer Zusammengehörigkeit stets bewußt sein und einander nützen und dienen, soweit es die Verhältnisse gestatten! Warme Sympathien für die evangelischen Glaubensgenossen drüben zu erwecken und immer wieder neu zu beleben, ist das hiermit angezeigte Buch gewiß besonders geeignet. Jemand aus Österreich hat geäußert, daß es nicht bloß auf den Tisch des Historikers und Theologen, sondern ganz besonders des Politikers gehöre, auch in die Ministerialkanzleien und noch höher hinauf.

Halle. Prof. D. Dr. H. G. Voigt.

Miszelle.

Zu Melanchthons Thesen von 1519.

Die von mir im vorigen Bande, 1912, S. 520 ausgesprochene Ansicht, daß Melanchthons Bakkalaureatsthesen von 1519 nur in handschriftlicher Überlieferung auf uns gekommen seien, kann ich nicht aufrecht erhalten, seitdem mir ihr Abdruck in Otto Clemens Alten Einblattdrucken, 1911, S. 48—50, bekannt geworden ist. Erledigt sich damit zugleich auch die von mir geäußerte Vermutung, daß die beiden von mir unterschiedenen Thesenreihen (1—11. 12—20) verschiedener Zeit angehören, so ist es mir aus den von mir geltend gemachten inneren Gründen nunmehr am wahrscheinlichsten, daß die Thesen 1—11 vielmehr von einem Gönner Melanchthons als von diesem selbst herrühren. Mit dem literarischen Eigentum befreundeter Personen nahm man es ja, wie Melanchthons spätere eigne Praxis, für seine Schüler und Freunde Thesen, Collegshefte und sonstige Schriftstücke zu verfassen, wohl hinreichend beweist, im 16. Jahrhundert noch keineswegs genau, so daß auch die beste äußere Bezeugung jener 20 Thesen es durchaus nicht auszuschließen braucht, daß Melanchthon deren erste Reihe nicht selbst aufgestellt, sondern von einem anderen Theologen sich hat stellen lassen.

O. Ritschl.

Druck von Friedrich Andreas Perthes, Aktiengesellschaft, Gotha.

Abhandlungen.

1.

Das germaniſche Chriſtentum.

Ein Verſuch

von

Prof. Dr. **H. Boehmer** in Marburg.

„Jeder, der das religiöſe Leben und den es ausſprechenden Mythos natürlicher haben will, wird ſie bewußt oder unbewußt germaniſch ſtatt römiſch, griechiſch oder orientaliſch haben (wollen).... Dreierlei ſoll dieſe Germaniſierung des Chriſtentums oder Verdeutſchung der Frömmigkeit uns bringen: erſtens die Einſicht, daß alles wahre Frommſein an ſich ſchöpferiſch iſt, ein Schaffen zeitigt, ſowohl in bezug auf die perſönliche Lebensgeſtaltung, als auf die ſie regelnden und feſtigenden religiöſen Motivierungen. Zweitens damit zuſammenhängend die Erkenntnis, daß keine Theorie als allgemeingültige ewige Wahrheit über den Menſchen ſchwebt, ſondern daß alle Wahrheit im Menſchen ſelbſt ruht. Drittens ein neuer Wille, eine neue religiöſe Geſtimmtheit, nämlich ein unbeugſamer Wille zur Macht und Gewalt der Seele, zu innerſtem und heißeſtem Stolz und Trotz, zu einer Geſinnung, die die Gottheit nicht als Feind fühlt, ſondern als Bundesgenoſſen, ja als innerlichſte Kraft."

So schreibt Arthur Bonus in der Essaysammlung, die er soeben unter dem Titel „Zur Germanisierung des Christentums“ veröffentlicht hat[1]). Ich bin kein Prophet. Ich habe daher nicht die Absicht, diese neue Prophetie zu analysieren und zu kritisieren. Ich wage nicht einmal die vorwitzige Frage zu stellen: was denn an jener Einsicht, jener Erkenntnis und jenem neuen Willen, die uns die Germanisierung des Christentums bringen wird, spezifisch deutsch und germanisch sein soll? Ich erlaube mir nur zu behaupten: was Bonus als eine Aufgabe der Zukunft betrachtet, das ist schon einmal dagewesen. Es hat schon einmal in längst verklungenen Tagen eine Germanisierung des Christentums stattgefunden und so etwas wie ein germanisches Christentum gegeben. Und es ist auch für absolute Gegenwartsmenschen interessant, diesen „Neuschöpfungsprozeß“, um mit Bonus zu reden, einmal im Zusammenhang zu betrachten. Denn wenn derselbe auch in dem heutigen Christentum nicht so tiefe Spuren hinterlassen hat, wie die Auseinandersetzung mit dem Hellenismus und dem römischen Staats- und Rechtsgeist, so ist er doch auch keineswegs spurlos vorübergegangen, sondern noch heute in seinen Nachwirkungen im Spektrum der christlichen Kirchen abendländischen Stammes deutlich erkennbar. Ich brauche nur zwei charakteristische Stichworte der heutigen kirchenpolitischen Diskussion zu nennen, um das zu beweisen: Patronat und landesherrliches Kirchenregiment. Damit habe ich schon angedeutet, was ich unter Christentum verstehe, wenn ich von Germanisierung des Christentums rede. Ich denke dabei nicht bloß an das Christentum als Religion und als Ethos, sondern auch an das Christentum als Kirche, als kultisches Institut, als rechtlich verfaßte Anstalt. Ich fasse den Begriff mithin sehr viel weiter, als es gewöhnlich geschieht, aber ich fasse ihn doch nur genau so weit, als es der geschichtliche Tatbestand erfordert. Denn das Christentum, mit dem es die Germanen zu tun bekamen, als sie Christus zum fulltrui, zum Gott ihres Vertrauens, erwählten, war das katholische

1) Jena 1911 (S. 66 f.).

Christentum des ausgehenden 3. bis 6. Jahrhunderts, also ein Christentum, in dem „die Religion und ihre Aussprache" schon so weit kirchlich gebunden erscheinen, daß man Frömmigkeit und Kirchlichkeit, christliches Gemeinschaftsleben und kirchliche Religionspflege, christliche Sitte und Kirchenrecht beim besten Willen nicht streng auseinanderzuhalten vermag. Nun trat freilich dies katholische Christentum den germanischen Stämmen in sehr verschiedener und zum Teil noch in sehr unfertiger Gestalt entgegen: in Gestalt der sogenannten „arianischen" Bekenntniskirche des 4. Jahrhunderts, in Gestalt der orthodoxen Reichskirche des Ostens und in Gestalt des abendländischen Kirchenbundes des 5. und 6. Jahrhunderts, als dessen Präside der Papst fungierte. Aber die germanischen Stammeskirchen arianischer Konfession sind samt und sonders schon im Laufe des Frühmittelalters spurlos[1]) untergegangen und die wenigen Germanen, die sich der Kirche des Ostens angeschlossen haben, die Dremgalen und die schwedischen Waräger in Rußland, haben ihr Volkstum nicht zu behaupten vermocht. Dauernde Bedeutung hat für die Entwicklung der germanischen Völker also faktisch nur eine jener Kirchenformen erlangt: der abendländische Kirchenbund. Es versteht sich demnach von selbst, daß ich meine Untersuchung von vornherein auf die germanischen Volkskirchen beschränke, die etwa in den Jahren 500 bis 1000 sich um die römische Kirche gesammelt haben. Was ist in diesen Kirchen, frage ich, aus dem lateinischen Christentum geworden? Inwieweit haben sie es rezipiert? Inwieweit ist es bei jener Rezeption zu Umbildungen und Neubildungen gekommen?

1.

In der populären Literatur unserer Tage stößt man nicht selten auf die Behauptung: der Übertritt der Germanen zum Christentum war im Grunde nichts weiter als ein schwerer Fehltritt. Die Germanen verloren damit das Köstlichste, was sie besaßen: eine Religion, die ihrer Natur entsprach und die

1) Anders von Schubert, siehe Abbdl. 2.

reichsten Entwicklungsmöglichkeiten in sich barg. Wer wahrhaft deutsch empfindet, der muß daher einstimmen in die Losung: fort mit der „alteingesessenen Fremdgötterei des christlich aufgemachten Jehovah, zurück zu Frô oder besser noch zu Meister Eckehart und Genossen, den herrlichen Zeugen aus der letzten Quellzeit germanischer Religion“ [1]). Vor einem Menschenalter lautete das Urteil über das Verhältnis vom Germanentum und Christentum noch wesentlich anders. Da redete man mit herzlicher Begeisterung von „einer inneren Angemessenheit des Christentums an die germanische Volksseele“ [2]), da meinte man noch mit Vilmar [3]): „Das Christentum war dem Deutschen nichts Fremdes und Widerwärtiges. Der deutsche Charakter bekam dadurch vielmehr erst die Vollendung seiner selbst. Er fand sich in der Kirche Christi selbst, nur gehoben, verklärt und geheiligt, wieder“, und selbst die Kreise, die diese enthusiastische Überzeugung nicht teilten, gestanden doch bereitwillig eine gewisse „Prädisposition“ der Germanen für das Christentum zu [4]), und auch sie beriefen sich für diese Behauptung genau so, wie heute die Verehrer Frôs und der germanischen Mystik für ihre Polemik gegen den hellenistisch-jüdischen Jehovismus, auf die germanische Religion. Denn daß diese Religion bei den Germanen in ähnlicher Weise als eine Erzieherin auf Christus hin gewirkt habe, wie bei den Juden das Gesetz und bei den Griechen die Philosophie, das glaubte man aus den mythologischen Lehrbüchern Jakob Grimms und namentlich Karl Simrocks geradezu beweisen zu können. Wo fand und suchte man dabei aber immer die germanische Religion? Genau da, wo sie auch jene Antijehovisten von heute noch vielfach suchen zu dürfen glauben: auf der ultima Thule [5]), auf Island. Denn Island galt auch denen,

1) Herm. Büttner in der Einleitung seiner Übertragung der Theologia deutsch „Vom vollkommenen Leben“. Jena 1907. S. III, 1.

2) Vgl. Karl von Hase, Kirchengeschichte. 1890, 2, S. 32.

3) Geschichte der deutschen Nationalliteratur[8]. 1848, S. 7 f.

4) Gustav Freytag, Bilder aus der deutschen Vergangenheit. 1. Bd.[13], Kapitel 4, S. 209 ff. Von diesem Kapitel kann der Historiker heute wohl keinen Satz mehr ohne inneren Widerspruch lesen.

5) Ich weiß selbstverständlich, daß die Verselbigung Islands mit dem

die nordgermanische und südgermanische Religion auseinanderzuhalten strebten[1]), als das gelobte Land des germanischen Heidentums, die Liederedda als die klassische Urkunde altgermanischen Glaubens und das tiefsinnigste der Eddalieder, die Völuspa, nicht bloß als die Höhenmarke, sondern geradezu als regula fidei Germanicae, nach der man bewußt und unbewußt den Glaubensstand aller germanischen Stämme vor der Bekehrung beurteilte. Daß man dabei immer mit einem ganz willkürlich bestimmten Begriff von Christentum operierte, indem man bald mit Simrock den Monotheismus, bald mit Gustav Freytag den Glauben an Himmel und Hölle, Weltuntergang und Welterneuerung und die Idee vom Leiden Gottes als hauptsächlichsten Inhalt der christlichen Verkündigung betrachtete, blieb den Begeisterten ebenso verborgen, wie die Tatsache, daß die germanische Religion, die man mit solcher Hingebung schilderte, als lebendige Religion nie existiert hat, sondern faktisch nur ein mythologisches Produkt der gelehrten Mythologen war, die man als Kronzeugen zitierte.

Ich brauche demnach kaum erst zu sagen, daß diese immer noch sehr populäre mythologische Auffassung der germanischen Religion in den Kreisen der Wissenden jetzt längst überwunden ist. Island ist längst auch für die Mythologen wieder zur ultima Thule geworden. Die Völuspa gilt längst nicht mehr als die regula fidei Germanicae, sondern als ein völlig für sich stehendes Produkt aus der Übergangszeit zwischen Heidentum und Christentum, in dem christliche Lebens- und Weltanschauung in höchst origineller Weise mit heidnisch-mythischen Vorstellungen sich verbunden haben[2]). Auch der Kredit der übrigen Eddalieder ist so gesunken, daß man sie nicht einmal mehr als absolut sichere Zeugen für den Glauben

antiken Thyle oder Thule viel gegen sich hat, vgl. Paul Herrmann, Island. Leipzig 1907, 1 S. 30f.

1) Wie Jakob Grimm und ihm folgend z. B. Karl von Hase a. a. O. S. 4ff.

2) So treffend Axel Olrik, Altnordisches Geistesleben, übersetzt von Ranisch, Straßburg 1909, S. 98.

der isländischen Bauern und Goden[1]) in Anspruch zu nehmen wagt, und wenn man auch die nordische Religion noch sehr eifrig studiert, so ist man sich doch darüber klar, daß die nordische Religion die Sonderreligion des Nordens und ihrem Charakter nach eine synkretistische Religion war, an deren Bildung nicht nur finnische und keltische, sondern aller Wahrscheinlichkeit nach auch christliche Glaubensvorstellungen Anteil gehabt haben. Statt, wie einst Simrock, möglichst zu generalisieren oder, was dasselbe ist, zu islandisieren, suchen die heutigen Religionsforscher daher möglichst zu individualisieren, d. i. den Glaubensstand jeder einzelnen Stammesgruppe, soweit es angeht, aus den spärlichen direkten Zeugnissen der schriftlichen Überlieferung und den Überlebseln in der Sitte und im Glauben der christlichen Zeit genau zu ermitteln[2]). Sie sind dabei begreiflicherweise speziell in der Beurteilung der südgermanischen Religionen, die uns hier vornehmlich interessiert, weil die Südgermanen es sind, welche im Mittelalter das Wort führen, zu ganz anderen Ergebnissen gelangt, als die älteren Mythologen. Die Stämme, die nach Simrock schon auf dem Wege zum Monotheismus waren[3]), als ihnen Christus begegnete, haben sich auf einmal entpuppt als Geistesverwandte der Bataks, der Eweer, der Botokuden, der Bantuneger[4]) und anderer von Europens übertünchter Höflichkeit

1) Beweis die Tatsache, daß in den isländischen Sagas die eddische Theologie nicht die geringste Rolle spielt, vgl. Andreas Heusler in der Einleitung zu seiner Übersetzung der Geschichte vom Hühnerthorir, Berlin 1900, S. 14 f.

2) Vgl. Elard Hugo Meyer, Germanische Mythologie, Berlin 1891. Derselbe, Mythologie der Germanen, Straßburg 1903. Eugen Mogk, German. Mythologie, Pauls Grundriß der germ. Philologie² 3, S. 230 ff. W. Golther, Handbuch der germ. Mythologie, Leipzig 1895. Richard M. Meyer, Altgerman. Religionsgesch., Leipzig 1910, besonders S. 60 ff. 569 ff.

3) Mythologie², S. 136. 149.

4) Vgl. hierzu Joh. Warneck, Die Lebenskräfte des Evangeliums im animistischen Heidentum, Berlin 1908. Derselbe, Die Religion der Batak in „Religionsurkunden der Völker", herausgegeben von Julius Boehmer IV, 1, Leipzig 1909. Derselbe, Der batakische Ahnen- und Geisterkult in „Allgem. Missionszeitschrift" 31, S. 1 ff. Derselbe, Aufgaben einer wer-

tief verachteter sogenannter „wilder" Völker. Denn als stärkstes und lebendigstes Element ihrer Religion erscheint ein höchst ausgebildeter Seelen- und Dämonenglaube, der die Liebhaber des Primitiven mit immer neuen Reizen überrascht[1]), und daneben, wie in allen indogermanischen Religionen, ein ungemein zäher Schicksalsglaube[2]). Dieser Schicksals-, Seelen- und Dämonenglaube schloß selbstverständlich auch bei ihnen den Glauben an gewisse Götter und Göttinnen nicht aus. Aber in der praktischen Religionsübung traten die Götter doch allenthalben sehr zurück hinter den Feld-, Berg-, Wald-, Wasser-, Wind- und Hausgeistern und hinter den Seelen der Abgeschiedenen, den Ahnen, den Gespenstern. Doch standen die südgermanischen Stämme zur Zeit der Christianisierung nicht durchweg auf derselben Stufe der religiösen Gesittung. Den urtümlichsten Eindruck von allen machen die Altsachsen im heutigen Niederdeutschland. Sie hatten zur Zeit Karls des Großen noch keine Gotteshäuser oder Tempel und aller Wahrscheinlichkeit nach auch noch keine menschenähnlichen Idole[3]). Ihr berühmtestes

---

denden heidnischen Volkskirche, ebd. 34, S. 113 ff. 209 ff. Derselbe, 50 Jahre Batakmission, Berlin 1911. A. C. Kruyt, Het Animisme in den Indischen Archipel, 's Gravenhage 1906. J. Spieth, Die Religion der Eweer in Süd-Togo in „Religionsurkunden der Völker" IV, 2, Leipzig 1911. Derselbe, Die Ewe-Stämme, Berlin 1906. Wundt, Völkerpsychologie², 4. Bd., Leipzig 1910. Daß der Animismus und Dämonismus keinen Rückschluß erlaubt auf die intellektuelle Begabung der einzelnen Individuen und Stämme, die sich zu ihm bekennen, betont Wundt mit Recht ebd. S. 239 im Hinblicke auf die Botokuden und möchte ich hier mit größtem Nachdrucke auch im Hinblick auf die Germanen betonen.

1) Vgl. die oben angegebenen Handbücher der Mythologie.

2) Vgl. im allgemeinen Mogk, Mythologie, S. 281 f., wo der Schicksalsglaube mit dem Seelenglauben in Verbindung gebracht wird.

3) Vgl. die bekannte Schilderung des Rudolf von Fulda, Translatio s. Alexandri c. 2, SS. 2, p. 675. Eigil spricht V. Sturmi c. 22 SS. 2, p. 376 allerdings von idola und simulacra der Sachsen und V. Willehadi c. 4 SS. 2, p. 381 wird behauptet, daß Willehad und seine Schüler in dem von Sachsen bewohnten friesischen Gau Drenthe fana in morem gentilium circumquaque erecta zerstört hätten. Aber 1) diese gelegentlich hingeworfenen Bemerkungen haben nicht so viel Gewicht, wie die bestimmten Angaben

Heiligtum war ein umzäunter heiliger Hain, ihr berühmteſtes Idol, die Irminſul, ein truncus ligni [1]), ein Holzklotz oder eine Holzſäule. Das Menſchenopfer ſpielte in ihrem Kultus noch eine ſehr große Rolle [2]), und ſelbſt kannibaliſche Exzeſſe waren bei ihnen nicht unerhört. Hexen und Hexenmeiſter pflegten ſie noch zu Karls des Großen Zeit nicht bloß zu verbrennen, ſondern je und dann auch zu ſchlachten und aufzueſſen [3]). Sie taten das ſelbſtverſtändlich nicht, weil ſie Hexenfleiſch als eine beſonders angenehme und bekömmliche Speiſe betrachteten, ſondern entweder, weil ſie wie manche Negerſtämme das Auffreſſen für die ſicherſte Methode der Vernichtung hielten, oder weil ſie, wie die Eskimos, der Meinung waren, auf dieſe Weiſe ſich die Zauberkräfte jener unholden Perſonen einverleiben zu können [4]). Bei den Franken,

Rudolfs, 2) bei fanum iſt durchaus nicht immer an ein Tempelhaus zu denken. 3) Die Sachſen von Drenthe wohnten mitten unter den Frieſen, die nachweislich ſchon förmliche Tempel hatten. Auch c. 26—28 des Indiculus superstitionum, Capitularia 1, p. 223 darf man m. E. nicht auf Sachſen beziehen. Denn dieſe Urkunde ſteht inhaltlich in ſo engen Beziehungen zu c. 5 des erſten deutſchen Konzils vom Jahre 742, vgl. ebd. p. 25, daß ich ſie für eine Vorlage Wynfriths zu jener wohl in Köln verſammelten Synode halte, zumal ſie auch in der Überlieferung mit den Akten der Synode verbunden erſcheint. Scherer, der für die Behauptung, daß der Indiculus ſich auf Sachſen beziehe, immer als Kronzeuge angeführt zu werden pflegt, hat Denkmäler deutſcher Poeſie 2 S. 317 ff. nur höchſt wahrſcheinlich gemacht, daß der codex Pal. 577 in Fulda 772—779 für die Zwecke der ſächſiſchen Miſſion zuſammengeſtellt worden iſt, aber nicht bewieſen, daß der Indiculus ein Niederſchlag der von den fuldiſchen Mönchen in ihrem Miſſionsbezirke an der Diemel gemachten Erfahrungen iſt. Sonſt könnte man ja mit demſelben Rechte behaupten: die im ſelben Kodex ſtehenden canones des erſten concilium Germanicum ſeien ein Niederſchlag der Erfahrungen der fuldiſchen Mönche in den Jahren 772—779. Was von dem Indiculus gilt, gilt auch von der pſeudoauguſtiniſchen Homilie de sacrilegiis ed. Caspari, die man ebenfalls ohne weiteres auf Sachſen zu beziehen pflegt, während Caſpari nur wahrſcheinlich gemacht hat, daß dies Opus nicht im eigentlichen Frankreich entſtanden iſt.

1) Rudolf ebd. c. 3, p. 676.

2) Ebd. c. 2, p. 675; Capitulare de partibus Saxoniae c. 9, Capitularia 1, p. 69.

3) Ebd. c. 6, p. 68.

4) Vgl. Encyclopaedia of Religions and Ethics edited by James Hastings

Friesen und Angelsachsen begegnen uns auch noch manche sehr urtümliche und rohe religiöse Bräuche. So pflegten sich z. B. die Angelsachsen, wie viele ihrer animistischen Glaubensverwandten, „zu Ehren der bösen Geister" zu tätowieren[1]) und zwar nicht nur in der heidnischen Zeit, sondern auch noch lange Jahrhunderte nach der Bekehrung[2]). Die Friesen und Franken aber brachten, wie die Sachsen, fleißig Menschenopfer[3]) dar, und zwar die Franken noch zu einer Zeit, als ihre Könige längst Christen waren[4]). Allein in einer Beziehung waren diese Stämme doch in der religiösen Gesittung schon weiter als die Altsachsen. Sie hatten alle schon richtige Tempel und menschenähnliche Götterbilder. Diese Tempel waren allerdings zweifellos noch sehr schlichte Holzbauten[5]), und die Götterbilder sahen, wofern sie überhaupt von den Verehrern selbst hergestellt und nicht einfach den Römern entlehnt waren, kaum viel menschlicher aus als das einzige germanische Idol, das auf uns gekommen ist, der hölzerne Götze von Asmild in Jütland[6]), der wohl ein Bild des Freyr

---

3, p. 203. Über die Menschenopfer E. Mogk, ASG. 27, S. 607 ff. In der sogenannten Veledahöhle bei Bestwig im oberen Ruhrtale hat Emil Carthaus jüngst außer Gefäßen aus der Merowingerzeit auch Menschenknochen und Menschenzähne gefunden, die den Verdacht wachgerufen haben, daß in der Höhle kannibalische Mahlzeiten gefeiert worden seien. Die Sache bedarf jedoch noch weiterer Aufklärung, vgl. Sauerländischer Gebirgsbote, Jahrgang 1911, p. 264 ff.

1) c. 19 Legatine council 787, Haddan-Stubbs Councils and ecclesiastical documents relating to Great Britain and Ireland 3, p. 458.

2) Wilhelm Malmsbury, Gesta Regum (Rolls Series 90) 2, p. 305: Angli — zur Zeit der normannischen Eroberung 1066 — vestibus ad medium genu expediti, crines tonsi, armillis aureis brachia onerati, picturatis stigmatibus autem insigniti, in cibo ingentes crapulam, in potu instantes vomicam.

3) Vgl. Mogk, Menschenopfer a. a. O.

4) Prokop, De bello Gothico 2, p. 65.

5) Siehe unten Exkurs 1.

6) Gefunden 1880 im Moore bei Asmild in Jütland, Amt Viborg: 88 cm hoch, ohne Arme, unten in 2 Stöcke ausgehend, mit einem 28 cm langen Phallus, daher von Artur Feddersen als ein Bild des Freyr bezeichnet, der nach Adam, Descriptio aquilonis c. 27, p. 175 im schwe-

sein[1]) soll[2]). Aber immerhin darf man aus dem Vorhandensein solcher Bilder und Kultstätten doch schließen, daß der Götterkult bei jenen drei Stämmen schon eine größere Rolle spielte als bei den Altsachsen und den auf gleicher Stufe der Gesittung stehenden Völkern. Die Erklärung dafür ist wohl in den verschiedenen sozialen und politischen Verhältnissen zu suchen. Bei den Altsachsen war auch die politische Organisation noch sehr urtümlich und unvollkommen. Sie hatten noch kein Königtum. Bei den Angelsachsen, Franken, Friesen gab es dagegen Könige. Diese Könige aber traten z. B. in England direkt mit dem Anspruche auf, Wodanskinder zu sein[3]). Sie rühmten sich also eines besonders engen Verhält-

---

dischen Reichstempel zu Gamla Upsala cum ingenti priapo dargestellt war, vgl. die Abbildung in Aarboger for 'Nordisk Oldkyndighed og Historie 1881, p. 371 Figur 2. Im Vergleiche zu diesem germanischen Götzen erscheinen die ältesten griechischen Kultbilder von Keros und Paros in der Salle grecque des Louvre doch geradezu schön oder doch „ziviliſiert".

1) A. Thümmel meint, Paul-Braune, Beiträge zur Gesch. der deutschen Sprache 35 (1909), S. 122 ff.: die Sitte, die Götter als Menschen darzustellen und in festen Häusern zu verehren, sei bei den Germanen römischer Import. Das ist möglich. Aber die Germanen hätten doch kaum den Antrieb empfunden, in diesem Punkte die Römer nachzuahmen, wären sie nicht im Laufe der Zeiten zu einer höheren Schätzung der Götter gekommen, als sie einst in den Tagen des Tacitus bei ihnen gang und gäbe war.

2) Wer ein getreues Bild von der alten germanischen Religion gewinnen will, der sehe diesen Götzen sich an (Kopenhagen, Nationalmuseum) und lese dazu die Schilderung, die Adam Descriptio, c. 26, 27, p. 174—176 von dem Tempel zu Gamla-Upsala entwirft: ein heiliger Hain, an dessen Bäumen die Leichname der geopferten Hunde, Pferde und Menschen hängen — Menschen allein 9 an der Zahl —, ein mit goldner Kette verzierter Tempel, in dem 3 Götterbilder stehen, in der Mitte Thor mit dem Hammer, zu den Seiten Wodan als bewaffneter Mann und Freyr cum ingenti priapo, daneben ein riesiger immergrüner Baum und ein Orakelquell, in dem Menschen lebendig ertränkt werden. Alle 9 Jahre findet ein großes Opferfest statt, bei dem von jeder Tiergattung — Menschen eingeschlossen — 9 Häupter geopfert werden. Das war noch so im 11. Jahrhundert, als die Schweden bereits angefangen hatten, Christen zu werden!

3) Baeda 1, 15, p. 32: Uooden de cuius stirpe multarum provinciarum regium genus originem duxit. Vgl. die Stammbäume in „de primo Saxonum adventu libellus", Symeon of Durham Works (Rolls

nisses zu den Göttern und waren naturgemäß darauf bedacht, den Kult ihrer göttlichen Ahnherren möglichst zu verbreiten und zu fördern. Jedenfalls aber hatte bei allen Südgermanen, wie später noch in Schweden[1]), der Götterkult einen offiziellen Charakter. Privattempel sind nirgends nachzuweisen, der Privatkult, der Kult des Hauses und der Sippe, galt, wie bei allen Völkern dieser Gesittungsstufe, soviel wir wissen, nicht den hohen und höchsten Göttern, sondern den göttlichen Wesen zweiter Klasse, den Dämonen, den Seelen, den Ahnen, deren Walten der Germane überall spürte und die er weit mehr fürchtete als Wodan, Donar, Ziu und alle Asen zusammen genommen.

Aus alledem ergibt sich schon zur Genüge, daß von einer Prädisposition der Südgermanen für das Christentum, soweit die Religion in Frage kommt, keine Rede sein kann, sondern eher von einer Präindisposition, d. i. von einem durch tausenderlei Hemmungsvorstellungen bewirkten Unvermögen, die zentralen Glaubensgedanken des katholischen Christentums zu verstehen und sich innerlich anzueignen. Diese Hemmungsvorstellungen aber wurzelten letztlich alle in dem gemeingermanischen Seelen- und Dämonenglauben. Von dem gab es keinen direkten Weg zu der kirchlichen Verkündigung von Sünde, Gnade und Erlösung. Der mußte erst überwunden oder verkirchlicht werden, ehe die Germanen den Zugang zu dem Christus finden konnten, den das Evangelium selber ihnen vor Augen stellte. Aber ebenso gewiß ist, daß diese südgermanische Religion ihrer ganzen Struktur nach nur in sehr begrenztem Maße noch entwicklungsfähig war. Setzen wir einmal den Fall, sie hätte gewissermaßen durch Inzucht, wie heute manche Enthusiasten wieder wünschen, sich weiter entwickelt, was wäre dann geschehen? Dann wären, wie in der nordgermanischen Religion, aller Wahrscheinlichkeit nach die Götter immer mehr vermenschlicht worden. Allein damit wäre auch eine wachsende Spannung zwischen Göttermythus und sittlichem Be-

---

Series 60) 2, p. 566, Anglo-Saxon Chronicle Prolog, ad a. 449, 557, 560, 597, 626, 755, 855, 979.

1) Vgl. Adam, Descriptio aquilonis, c. 26. 27.

wußtsein eingetreten, der Götterglaube wäre mehr und mehr, wie in der griechischen Volksreligion, zu einer Quelle unsittlicher Motive und zu einer Gefahr für das sittliche Leben geworden, der Dämonen- und Seelenglaube aber hätte daneben doch, wie in der nordischen Religion, sich ganz unvermindert behauptet. Daß die Germanen von dieser Religion loskamen und Christen wurden, bedeutete sonach für sie keinen Verlust, sondern einen Gewinn, keine Beschränkung ihrer geistigen Eigenart, sondern eine sehr wohltätige Entschränkung, keine Preisgabe irgendwelcher absolut wertvoller geistiger Besitztümer, sondern eine ungeheure Bereicherung ihres geistigen Lebens durch eine Fülle gewaltig vorwärtstreibender neuer Impulse und Ideen, unter deren erziehlichem Einflusse sie allererst die Fähigkeit gewannen, nicht bloß als Eroberer, sondern auch in geistigen Dingen die Führung in dem abendländischen Kulturkreis zu übernehmen.

Allein wenn der Abstand zwischen Christentum und Germanentum so groß war, wie erklärt sich dann, daß die Germanen meist freiwillig ohne Zwang und Drang von oben und nicht einzeln Mann bei Mann, sondern gleich sippen-, dorf- und stammweise sich taufen ließen, daß bei weitaus der Mehrzahl der germanischen Stämme weder für den neuen noch für den alten Glauben Märtyrerblut geflossen ist [1]), daß der Massenübertritt

1) Bei den Angelsachsen und Franken ist es nachweislich nicht zu Martyrien gekommen. Bei den Bayern soll Emmeram als Märtyrer gestorben sein, aber daraus, daß er ermordet worden ist, folgt noch nicht, daß sein Tod ein Martyrium war, vgl. Hauck, KG. Deutschlands 1, S. 362 f. In Thüringen soll der Ire Kilian mit 2 Gefährten gemartert worden sein ebd. S. 370 f. Von Martyrien bei den Alemannen, Burgunden, Vandalen, Rugiern, Sueben, Ostrogoten hören wir überhaupt nichts. Größer war die Zahl der Opfer jedenfalls nur bei den Friesen, Altsachsen und Wisigoten. Bei den letzteren haben nachweislich zweimal förmliche Verfolgungen stattgefunden. Die erste, ca. 348, richtete sich gegen die kappadokisch-gotische Kirche, der Wulfila als Bischof diente; ihr fielen „viele Knechte und Mägde Gottes" zum Opfer, vgl. Auxentius, epistula de Ulfila, p. 75 und RE.[3] 21, S. 530. Die zweite von 370 traf die Wisigoten, die sich im Gebiete des Athanarich dem Christentum angeschlossen hatten. Unter ihren Opfern befinden sich die ersten Märtyrer germanischen Blutes, deren Namen uns

sich in der Regel so friedlich und ordnungsgemäß vollzog, wie der herkömmliche Wechsel der Feldflur oder die Anerkennung eines neuen Königs? Das Rätsel löst sich sehr einfach, wenn man die ganz gleichartigen Erscheinungen ins Auge faßt, die sich heute dem erstaunten Beobachter in der Batakmission auf Sumatra oder bei den Waganda in Uganda, den Papuas am Hüongolf und anderwärts darbieten. Bei all diesen Stämmen ist die protestantische Mission grundsätzlich auf Einzelbekehrung ausgegangen [1]). Aber was geschieht heute? Die Leute melden sich gleich familien- und dorfweise zum christlichen Unterrichte. Und warum? Weil die Häuptlinge Christen werden. Genau so wie der Durchschnittsbatak, dachte auch der Durchschnittsgermane. Er ließ sich einfach aus dem Grunde taufen, weil sein König oder sein Häuptling sich taufen ließ oder weil, wie in dem isländischen Freistaate, die Goden und Tempelbesitzer mit Majorität im Allthing den Übertritt zum Christentum beschlossen [2]). Aber

überliefert sind: der hl. Sabas und die Priester Wereka und Batwin samt 24 Genossen, vgl. Möller-von Schubert, KG. 1, S. 485. Bei den Friesen finden den Märtyrertod: vor 714 ein Begleiter Willibrords auf Helgoland, vgl. Alcuin, V. Willibrordi, c. 11, p. 48. 5. Juni 754 bei Dokkum Bonifaz mit etwa 50 Begleitern. Bei den Altsachsen hatten das gleiche Schicksal: vor 714 der schwarze und der weiße Ewald, vgl. Baeda 5, 10, p. 298 ff.; 782 im Gau Leri der Priester Folkard und der Graf Emmiggo, am Jahdebusen Benjamin, in Ditmarschen der Kleriker Atreban, in Bremen Gerwald und Genossen, vgl. V. Willehadi c. 6, SS. 2, p. 381 sqq.; 798 in Nordalbingien Richolf, Rorich, Goteskalk, Had, Garich, vgl. MG. EE. 5, p. 301. Das ist alles, was wir von Martyrien bei den Südgermanen wissen. Auch bei den Nordgermanen ist ihre Zahl sicher sehr klein gewesen. Der einzige, der genannt wird, der Irländer Johannes, ist bei den Wenden als Märtyrer gestorben, vgl. Maurer, Bekehrung des norwegischen Stammes 2 p. 584.

1) Vgl. Joh. Warneck, 50 Jahre Batakmission, S. 8f. Paul Richter, Die werdende Volkskirche in Uganda, Allgem. Missionszt. 36, S. 3 ff.

2) Vgl. über die Wisigoten RE.[3] 21, S. 551 ff., über die Franken und Burgunden Hauck, KG. 1. Bd. In Kent lassen sich nach des Königs Übertritt (ca. Pfingsten) Weihnachten 597 mehr als 10 000 Personen taufen, vgl. Stellen bei Hadban-Stubbs, Councils 3, p. 12. In Bernicia tauft Paulinus nach der Bekehrung des Königs 36 Tage von

warum war das Verhalten der Häuptlinge und Fürsten in dieser Frage für ihn maßgebend? Erstlich, dürfen wir wohl antworten, weil die Häuptlinge und Fürsten bisher die Hüter und Beschützer des nationalen Götterkultes gewesen waren. Gaben sie die alten Götter auf, um einen neuen Kult einzuführen, dann fühlten auch naturgemäß ihre Untertanen nicht mehr so lebhaft wie früher den Antrieb, die alten Götter, die ihnen nie so nahe gestanden hatten, wie die Dämonen und Seelen, zu verehren. Zweitens ward durch den Übertritt der Könige die verecundia, die Scheu überwunden, andere Götter anzuerkennen als die Ahnen. In dieser Scheu sahen Kenner der Germanen wohl nicht mit Unrecht das Haupthindernis der Bekehrung[1]). Ausschlaggebend war aber

früh bis abends im Flusse Bowent, darauf „christianisiert" er in derselben Weise im Flusse Sevele das Volk von Deira, im Flusse Trent das Volk von Lindsey, vgl. Baeda 2, 14, p. 113 sqq. In Ostanglien nimmt das Volk zugleich mit König Eorpwald das Christentum an, als der Heide Ricbert Eorpwald ermordet, wird es wieder heidnisch, als aber der Christ Sigberct den Thron gewinnt, läßt es sich wieder taufen, ebd. 2, 15, p. 116. Die Ostsachsen werden 604 mit ihrem König Christen, fallen 617/8 mit ihrem König wieder ab, lassen sich aber nach der Taufe König Sigberots 653 von Caedd wieder bekehren, fallen dann 664/5 mit dem Teilkönig Sigheri zum Teil wieder ab und werden zum dritten Male und nunmehr definitiv christianisiert während der Regierung Wulfheris von Mercia, ebd. 2, 4; 2, 5; 3, 22; 3, 30, p. 88, 92, 171 f., 196 ff.; nicht anders war es in Wessex, ebd. 4, 7, p. 139 ff. Mittelanglien, ebd. 3, 21, p. 169 f. Mercia, ebd. 3, 24, p. 177 ff., Sussex, ebd. 4, 13, p. 230 ff. In Dänemark ward der Sieg des neuen Glaubens erst entschieden durch den Übertritt Swein Gabelbarts vor 1000, vgl. Adam, Gesta Hammab. ecclesiae 2, 39 ed. Lappenberg, p. 69, in Schweden durch die Thronbesteigung Olafs Skautkonung, ebd. 2, 56, p. 79 f., in Norwegen durch die Bekehrung Olafs Trygveson, ebd. 2, 35, p. 67; 4, 38, p. 184, auf den Fär-Oer 998 durch die Taufe Siegmunds Brestersön, vgl. Maurer, Bekehrung 1 S. 339 ff.

1) Vgl. den Gratulationsbrief des Avitus von Vienne zur Taufe Chlodowechs, worin er seine Freude ausspricht, daß diese verecundia nun überwunden sei, Auct. antiqu. 6, 2, p. 75: vestra fides nostra victoria est. Solent plerique in hac eadem causa consuetudinem generis et ritum paternae observationis obponere ita saluti nocenter verecundiam praeferentes, dum parentibus in incredulitatis custodia futilem reverentiam servant. confitentur se quodammodo nescire, quid eligant. Discedat

doch drittens, daß der Durchschnittsgermane in all solchen Fragen überhaupt noch nicht gewöhnt war, persönliche Entscheidungen zu treffen und selber die Initiative zu ergreifen, sondern instinktiv dem Beispiele der Könige, der Sippenhäupter, der Nachbarn folgte. Eine solche „primitive Seelenstellung" erscheint dem heutigen Germanen allerdings geradezu unverständlich, ja bei Germanen a priori unmöglich. Aber das Unmögliche wird doch auch im 20. Jahrhundert noch gelegentlich zum Ereignis. Setzen wir, um ein recht drastisches Beispiel zu wählen, einmal den Fall, die Antiduelliga hätte die Absicht, in der deutschen Armee für ihre Bestrebungen Propaganda zu machen. Würde sie sich zu diesem Zwecke an die einzelnen Offiziere wenden, so hätte sie kaum irgendwelchen Erfolg. Es würde ja vielleicht hier und da ein Leutnant ihr sich anschließen. Aber dieser Bekehrte würde entweder sofort freiwillig den Dienst quittieren oder wegen standeswidrigen Verhaltens zwangsweise aus der Armee entfernt werden. Würde die Liga aber zunächst an den obersten Kriegsherrn herangehen und diesen für sich gewinnen, dann hätte sie gleich die ganze Armee bekehrt, denn dann würden ihr alsbald alle Offiziere beitreten, ohne erst lange zu überlegen, ob der Glaube der Liga ganz ihrem eigenen Glauben entspricht. Genau so lagen die Dinge bei der Christianisierung der germanischen Stämme. Es sind natürlich hier und da auch bei ihnen vor dem Übertritt der Fürsten einzelne Personen aus eigenem Antriebe Christen geworden. Aber diese kühnen Leute gaben damit entweder zugleich ihr Volkstum auf, d. i. sie wurden Römer, oder sie wurden aus der Sippe und dem Stamm gewaltsam ausgestoßen, friedlos gemacht, geächtet, verfolgt, wie die Wisigoten, die vor 348 der Gemeinde des Wulfila sich anschlossen [1]). In beiden Fällen

igitur ab hac excusatione post talis miraculi factum noxius pudor. Vos de tot priscae originis stemmate sola nobilitate contentus quicquid omne potest fastigium generositatis ornare prosapiae vestrae a vobis voluistis exurgere etc. Ein Hererobambuse meines Bruders, der sehr gern die Missionskirche besuchte, antwortete auf die Frage, warum er nicht Christ werde: Meine Eltern sind nicht Christen.

1) Oben S. 176, Anm. 1.

hatte die Mission also faktisch keinen Erfolg. Aber wenn es der Kirche gelang, die Fürsten zu bekehren, dann hatte sie sofort gewonnenes Spiel, dann konnte sie bestimmt hoffen, alsbald das ganze Volk zur Taufe zu bewegen. Sie handelte daher auch demgemäß. Sie wandte sich zunächst in der Regel an die Fürsten und Häuptlinge und betrachtete den Übertritt der Fürsten ganz mit Recht stets als den entscheidenden Sieg über das heidnische Volkstum [1]). Aber war denn nicht wenigstens der Übertritt der Könige immer das Ergebnis einer Bekehrung im vollen Sinne des Wortes? Ich wage nicht, diese Frage zu bejahen. Wenn überhaupt religiöse Motive hierbei mit im Spiele waren, so waren es jedenfalls nicht eigentlich christlich-religiöse Motive, sondern entweder, wie bei Chlodowech und manchen Wikingern, der starke Eindruck, daß der Krist mächtiger sei als alle Götter und selbst als das Schicksal [2]), oder, wie bei den Witan von Northumbrien [3]), die Erwägung, daß der Christenglaube die ersehnte Gewißheit bringe über die Schicksale der Seele nach dem Tode. Es ist sonach keine Übertreibung, wenn ich behaupte: Bei den Germanen bezeichnet die Taufe nicht wie in der altchristlichen Mission den Abschluß, sondern stets erst den Anfang der Mission oder der inneren Aneignung des Christentums. Wer sollte nun aber diese innere Aneignung der neuen Religion zuwege bringen? In der Hauptsache eingeborene Kleriker, die selber kaum dem Heidentum entwachsen waren. Denn die mittelalterliche Mission geht überall darauf aus, erstens die neu entstehenden Volkskirchen möglichst rasch finanziell zu verselbständigen, zweitens möglichst rasch einen eingeborenen Priesterstand heranzubilden und diesem sobald als möglich die Leitung der

1) Vgl. den berühmten Brief des Avitus von Vienne an Chlodowech MG. Auct. antiqu. 6, 2 p. 75: vestra fides nostra victoria und Codex Carolinus 76 p. 603f.: Karl der Große meldet nach Widukinds und Abbis Taufe 785 dem Papste: Das ganze sächsische Volk ist katholisch geworden, und bittet ein kirchliches Dankfest anzuordnen.

2) Vgl. Hauck, KG. 1, S. 110ff.; Olrik, Altnord. Geistesleben, S. 108ff.

3) Baeda 2, 13 p. 112.

neuen Kirchen zu überlaſſen. So beſtand in England ſchon 692, kaum ein Jahrfünft nach der Bekehrung des letzten heidniſchen Stammes, der Südſachſen, der ganze Klerus aus eingeborenen Engländern [1]). Zu alledem aber war die Zahl der Prieſter, Kirchen [2]) und Seelſorgeſtationen wenigſtens in rein germaniſchen Ländern, wie in England, zunächſt ſo gering, daß Baeda noch im November 734 klagt [3]): Das einzige, was viele Leute in Northumbrien von der Kirche hätten, ſei die Verpflichtung, Kirchenſteuern zu zahlen. Eine wirkliche Paſtorierung der neu getauften Maſſen, die meiſt auch noch ſehr zerſtreut wohnten [4]), war mithin ſchon aus äußeren Gründen ein Ding der Unmöglichkeit. Statt

1) Dies Faktum wird im Anglosaxon Chronicle ed. Plummer ad 690 mit nicht geringem Hochgefühle notiert. Der erſte Biſchof engliſchen Blutes war Ithamar von Rocheſter 644 bis ca. 655, Baeda 3, 14 p. 154, der erſte Erzbiſchof der Weſtſachſe Deusdedit, eigentlich Frithonas, ca. 654—664 ebd. 3, 20 p. 169 und Note. Die Biſchöfe, die 692 amtierten, hießen: Beorchtwald in Canterbury, Gebmund in Rocheſter, Earkonwald in London, Haeddi in Weſſex, Aetla in Dorcheſter, Oftfor in Worceſter, Boſa in York, Johh in Herham, Edbercht in Lindisfarne, Askulf von Dunwich, Headda von Lichfield, Badduvine von Elmham, Tirchtel von Hereford.

2) In England begnügte man ſich vielfach damit, ſtatt einer Kirche ein Kreuz zu errichten, vgl. Vita Willibaldi, c. 1 SS. 15 p. 88: Mos est Saxonicae gentis, quod in nonnullis nobilium bonorumque hominum predibus non ecclesia sed sancte crucis signum Deo dicatum cum magno honore in alto erectum ad commoda diurni orationis sedulitate habere solent, vgl. V. Guthlaci († 714) c. 6 Acta SS. Apr. 2 p. 39. Die Kirchen waren faſt immer von Holz und wurden nicht ſelten verlegt, in dieſem Falle ward an der verlaſſenen Stätte, wo der Altar ſtand, ebenfalls ein Kreuz errichtet, vgl. Theodor von Canterbury, Poenitentiale 3 c. 1 § 1, 3, 4, 8. Waſſerſchleben, Bußordnungen, Halle 1851, S. 201 f.

3) Baeda epist. ad Ecgbertum c. 5 ff., beſonders c. 7 p. 410: audivimus et fama est, quia multae villae ac viculi nostrae gentis in montibus sint inaccessis ac saltibus dumosis positi, ubi nunquam multis transeuntibus annis sit visus antistes — quorum tamen ne unus quidem a tributis antistiti reddendis esse possit immunis.

4) In Island, Norwegen, Schweden ſind noch heute die Seelſorgebezirke ungeheuer groß. Es charakteriſiert überdies die heutige wiſſenſchaftliche Reiſeliteratur, daß Paul Herrmann in ſeinen 3 Bänden über „Island“ auf über 1000 Seiten alles Mögliche und Unmögliche behandelt, aber über die kirchlichen Dinge nur gelegentlich etwas mitteilt.

die einzelnen Mann bei Mann ſorgfältig zu erziehen, mußte ſich die Kirche vorerſt damit begnügen, die Maſſen an pünktlichen Beſuch des Gottesdienſtes, pünktliche Befolgung der kirchlichen Faſten, Tauf- und Ehegeſetze und pünktliche Entrichtung der Kirchenſteuer zu gewöhnen. Die Einprägung des Vaterunſers und des Apoſtolikums betrachtet man ſelbſt in Northumbrien 734 noch als das Höchſte[1]), was der Klerus leiſten könne. Die naturgemäße Folge hiervon war, daß es zunächſt nirgends zu einer wirklichen Chriſtianiſierung des heidniſchen Volkstums kam, ſondern umgekehrt zu einer Germaniſierung des Chriſtentums, d. i. zu einer Umbildung der kirchlichen Glaubensgedanken, ſittlichen Anſchauungen, Sitten, Inſtitutionen und Rechtsſätze gemäß den Bedürfniſſen und Anſchauungen der Germanen und zur Rezeption einer Unmaſſe germaniſch-heidniſcher Glaubensvorſtellungen und Glaubensbräuche nicht bloß in die häusliche, ſondern auch in die offizielle kirchliche Religionsübung.

Exkurs 1.

Tempel bei den Südgermanen.

Ich ſtelle, da dies ſehr nötig iſt, alle gut beglaubigten Nachrichten über Tempel bei den Südgermanen zuſammen. In England werden folgende Tempel erwähnt: 1. der northumbriſche Reichstempel zu Goodmanham am Derment in Yorkſhire 'arne et fana idolorum cum septis' Baeda, Hist. eccl. ed. Plummer 2, 13 p. 113. 2. Am Hofe Redwalds von Oſtanglien 'in eodem fano et altare ad sacrificium Christi et arula ad victimas daemoniorum' ebd. 2, 15 p. 116. 3. In Eſſex während der großen Peſt 664/5 'rex Sigheri et plurimi de plebe sive optimatibus coeperunt fana quae derelicta erant restaurare et adorare simulacra' Baeda 3, 30 p. 199. 4. In Kent 'fanorum aedificia', 'fana idolorum', die in Kirchen verwandelt werden können, Gregorius Magnus Registrum 11, 37, 56 ed. Hartmann EE. 1 p. 308 f. 303. Bei den Franken: 1. in Köln ein großer Tempel 'in quo barbaries proxima libamina exhibens usque ad vomitum cibo potuque replebatur ibique et simulacra', Gregorius Tur. V. s. Galli c. 2 SS. rer. Merov. 1 p. 651; 2. in Gallien ein 'fanus qui a Francis colitur', auf Befehl der Königin Rabegundis verbrannt, Baudonovia V.

1) Baeda ebd. c. 5 p. 408 f.; c. 15 p. 418 f. notiert er als ein weiteres Deſiderium, daß die Laien den ſegensreichen Gebrauch des Kreuzſchlagens meiſt nicht kennen.

Radegundis 2, 2 ebd. 2 p. 380; 3. in Cambray wird ca. 585 von Biſchof Gaugerich ein 'locus idolorum' zerſtört und an ſeine Stelle die basilica s. Medardi errichtet, V. Gaugerici c. 13 ebd. 3 p. 657; 4. Vita Landeberti prima c. 10 (verfaßt im 8. Jahrhundert über Lambert, Biſchof von Lüttich Ende des 7. Jahrhunderts) SS. rer. Merov. 6 p. 363: in Toxandria — plurima templa et simulacra destruxit, vgl. auch das praeceptum Childeberti I (ca. 554) über die 'simulacra und idola daemoni dedicata' Capit. 1 p. 2 f. Das ſind die einzigen alten Angaben über Tempel bei den Franken. Die übrigen von Jakob Grimm, Mythologie 1 S. 64 ff. angeführten und ſeitdem unermüdlich wiederholten Stellen ſtammen ſamt und ſonders aus höchſt zweifelhaften und ſpätern Legenden. Die Vita s. Lupi Senonensis c. 11 ebd. 4 p. 182 iſt erſt um 875 entſtanden, die Vita s. Eugendi c. 2 ebd. 3 p. 154, s. Galli auctore Walahfrido 1 c. 4 ebd. 4 p. 287, auctore Wettino c. 4 ebd. 259, Agili Acta SS. ord. Bened. saec. 2 p. 31 ſind ebenfalls ſehr leicht gezimmerte Produkte des 9. Jahrhunderts, und die Notiz bei Folcuin Gesta abb. Lobb. c. 1 SS. 4 p. 55 rührt gar erſt aus dem Ende des 10. Jahrhnnderts her und ſoll ſichtlich Famars als eine altrömiſche Kultſtätte kennzeichnen. Hiſtoriſch wertlos ſind aber auch die von Grimm nicht angeführten Stellen V. Eligii 2, 8. 16 SS. rer. Merov. 4 p. 700, 706 und V. Amandi 1, 13, 15 ebd. 5 p. 437 und 439. Denn auch dieſe Viten ſind zum Teil ſehr leicht gezimmerte Produkte der ſpäteren Karolingerzeit. V. Huberti, c. Acta SS. Nov. 3 p. 799 redet nur von idola et sculptilia.

Bei den Frieſen: das Heiligtum des Foſete auf Helgoland cf. Alcuin V. Willibrordi c. 10 f. Jaffé Bibl. 6 p. 47 ff., Altfrid V. Liudgeri 1, 19 SS. 2 p. 410; 'fana' von Karl Martell 734 verbrannt Fredegari Contin. c. 109 SS. rer. Merov. 2 p. 176; 'fana, delubra' mit reichen Schätzen, von denen Karl d. Gr. zwei Drittel der Kirche überließ, eines für ſich nahm, Altfrid V. Liudgeri 1, 14 SS. 2 p. 468; Lex Frisionum c. 5 und Add. sap. XI LL 3 p. 663, 696 f., vgl. von Richthofen, Unterſuchungen zur frieſ. Rechtsgeſch. 2, 1 S. 419 ff., 453 f. Im Langobardenreiche ſtieß der Mönch Merowech von Bobbio (ca. 626—639) in einem Orte an der Staffora bei Tortona auf ein hölzernes von Bäumen umgebenes fanum, Jonas V. Columbani 2, c. 25 ed. Krusch p. 289. Das ſind, ſo viel ich ſehe, alle ſicheren Stellen über Tempelhäuſer bei den Südgermanen. Bei den Alamannen fand der Grieche Agathias um 575 als Kultſtätten nur Bäume, Flüſſe, Bergeshöhen, Hist. 1, 7 ed. Niebuhr p. 26. Von dem Kult der Bayern und Thüringer wiſſen wir überhaupt nichts. Über die Tempel der Nordgermanen, ſpeziell auf Island, vgl. A. Thümmel in Paul-Braune, Beiträge 35 S. 1 ff.

2.

Eine [1]) inhaltliche Umbildung erlitt die kirchliche Verkündigung ganz naturgemäß schon teilweise bei dem Versuche, sie in die germanischen Sprachen zu übersetzen [2]). Für manche Begriffe und Anschauungen fanden die Missionare nur wenig entsprechende Ausdrücke vor, für andere konnten sie überhaupt keine Entsprechung auftreiben, weil die Begriffe selbst ihren Zuhörern völlig fehlten. In diesem Falle mußten sie also, so gut es ging, auf gut Glück neue Worte schaffen. Deus gaben sie überall mit dem alten Neutrum „Gott" wieder. Das war insofern ein Übelstand, als das Wort immer noch als Neutrum empfunden wurde und für germanisches Bewußtsein die Vorstellung eines absolut persönlich gearteten Weltherrn ebensowenig einschloß, wie der Begriff „das Wort" in dem Satze: „Im Anfange war das Wort" [3]). Dominus übersetzten sie im Angelsächsischen, Altsächsischen, Althochdeutschen und Altnordischen mit Dryhten, Drohtin, Truhtin, Drótten. Aber Dryhten entstammt einem ganz anderen Vorstellungskreise wie das alte κύριος. Es heißt nicht: der rechtmäßige Herrscher, der göttliche Verehrung beanspruchen kann, sondern der Scharführer, dem man sich freiwillig als Gefolgsmann ergibt, um unter seiner Leitung auf Raub und Eroberung auszuziehen. Das Wort führte also mit Notwendigkeit dazu, daß man auf Christus — und das Leben Christi — die landläufigen Anschauungen vom comitatus übertrug: ein scheinbar

1) Die im Folgenden meist kurz nach dem Titel „Christ und Satan" usw. anführten angelsächsischen Dichtungen sind sämtlich gedruckt bei Grein-Wülker, Bibliothek der angelsächsischen Poesie² Leipzig 1881—1898, 3 Bde., die althochdeutschen Stücke bei Müllenhoff-Scherer-Steinmeyer, Denkmäler der deutschen Poesie³, Berlin 1892, 2 Bde.

2) Vgl. Karl Weinhold, Die gotische Sprache im Dienste des Kristentums, Halle 1870. Rudolf von Raumer, Die Einwirkung des Christentums auf die althochdeutsche Sprache, Stuttgart 1845. Bernhard Kahle, Die altnordische Sprache im Dienste des Christentums, Acta Germanica I, 4 Berlin 1890. Mac Gillivray, The influence of christianity on the vocabulary of old English I, Halle 1902 (enthält keine Angaben über die religiösen und sittlichen Begriffe).

3) Vgl. Kahle S. 375 f.

ganz unschuldiger Vorgang, der aber doch eine völlige Umbiegung der altkirchlichen Vorstellungen von Christus nach sich zog. Für „Schöpfer" wählte man im Angelsächsischen und Altsächsischen gerne den poetischen Ausdruck Meotud, Metod [1]). Aber Metod hieß ursprünglich nicht Schöpfer, sondern das Schicksal [2]) und behielt diese Bedeutung auch noch in christlicher Zeit, erschien also an sich nicht sehr geeignet, den altgermanischen Schicksalsglauben zu bekämpfen, geschweige denn zu verdrängen. Creare übersetzte man überall mit „schaffen". Aber das „Schaffen" war nach altgermanischem Glauben eine Funktion des Schicksals [3]), das „Geschaffene" der Schicksalsschluß, die Schicksalsfügung. Die Neugetauften konnten daher auch dies Wort zunächst kaum richtig verstehen, und wenn sie es allmählich zu begreifen anfingen, was die Kirche damit meinte, so verbanden sie damit doch vorerst sicher nicht die ihnen von Haus aus völlig fremde Vorstellung einer „Schöpfung aus nichts". Denn „schaffen" heißt eigentlich nicht erschaffen, sondern einen schon vorhandenen Stoff gestalten, bilden, formen, ordnen [4]). Kein Wunder daher, daß die nordischen Dichter für schaffen gelegentlich geradezu schmieden sagen und Gott und Christus in kunstvollen Versen als die Schmiede oder Werkmeister des Weltalls preisen [5]). „Kreuzigen" gab man zunächst, wie Wulfila [6]), vielfach mit hängen, „Kreuz" mit Galgen wieder. Infolgedessen stellten sich selbst so gelehrte Leute, wie der Heliandichter und der Angelsachse Kynewulf, allerdings nicht konsequent, die Kreuzigung so vor, als sei Christus am deutschen Galgen, am Strick gestorben [7]).

---

1) Vgl. Grein, Angelsächsisches Glossar sub voce.

2) Klassischer Beweis Beowulf v. 2527, wo metod als Entsprechung für wyrd gebraucht wird.

3) Vgl. Heliand v. 128, 2190, 2210, 4829.

4) Kluge, Etymologisches Wörterbuch[7] s. v., vgl. auch das englische shape = Gestalt und gestalten.

5) Vgl. Kahle S. 382.

6) Weinhold S. 20.

7) Vgl. v. 5590 f., 5664 f. v. 5538 ff., 5559, 5595, 5738 heißt es dagegen: er war an den Galgen angenagelt. Kynewulf, Elene 415 ff.: der Krist er

Ähnliche Schwierigkeiten bereiteten den Überſetzern die Ausdrücke sanctus spiritus, diabolus, beata vita, infernum. Für diabolus bot ſich ihnen als Entſprechung zunächſt die Unholde fem. dar, und hier und da bezeichneten ſie daher zunächſt den Teufel wirklich als die Unholde, alſo als ein böſes Weib [1]). Aber in der Folgezeit erhielt doch der Böſe überall unter dem Namen Diufal, Deofol, Djofull oder „der Feind“ ſeine Mannheit wieder, ja im Norden ſtellte man ſich ihn und ſeine Unterteufel ſpäter, frei nach dem Muſter des alten Glaubens, als bösartige Rieſen vor oder ließ ihn wohl gar in Geſtalt der Midgardsſchlange erſcheinen [2]). Sanctus spiritus gab man zuerſt hier und da ganz ſinnlich mit „heiliger Atem“ wieder [3]), aber man fühlte doch bald, daß dieſe Überſetzung recht unglücklich ſei, und entſchied ſich ſchließlich allgemein für „heiliger Geiſt“. Für beatus erſchien der paſſendſte Ausdruck „ſelig“ = εὐκαιρος, dann, geſegnet, glücklich, gut, fromm, und für vita beata Seligkeit, aber wenn man dem Germanen eine Vorſtellung von der Seligkeit geben wollte, dann konnte man mit dieſem farbloſen Begriffe nichts anfangen, dann ſagte man wenigſtens in England und bei den Altſachſen einfach dream oder drôm, reſp. drohtiner drôm, d. i. Hallenjubel, dann verglich man alſo die Seligkeit ohne weiteres mit dem fröhlichen, lauten Treiben in der Methalle des Königs [4]), denn eine Freude ohne feſtliches Gelage und reichlichen Lärm konnte der Germane ſich nicht vorſtellen. Daher läßt ein angelſächſiſcher Dichter ſogar den Gottesmann Moſe den Iſraeliten nach Pharaos Untergang als Siegesfeier ein Gelage in den „Bierſälen der Helden“ verheißen [5]). Es entſprach dem nur, daß

hängt am hohen Baum, v. 479 ff. am Galgen, ebenſo v. 685 ff., 716 ff. 796 f. aber daneben die richtige Vorſtellung.

1) Weinhold S. 7 f.

2) Kahle, S. 393 f.

3) Weißenburger Katechismus, Müllenhoff-Scherer, Denkmäler[3], S. 205. Gloria in excelsis ebd. S. 209. Exhortatio ebd. S. 200; ſelbſt Ezzo noch ebd. S. 92. Andere Beiſpiele Raumer, S. 371.

4) Vgl. Heliand v. 1792, 2084, 2798 und Grein, Angelſächſiſches Gloſſar sub voce.

5) Exodus v. 563.

man die Wohnung Gottes und der Seligen ganz naiv als eine große Halle oder Burg dachte, in der der Krist den Hochsitz innehat [1]), oder doch als eine schöne grüne Waldwiese [2]), auf der die Seligen und die gleich den Walkyrien in ein leichtes Federgewand gehüllten Engel [3]) singend sich ergehen. Für das Gegenstück zum Himmel, den Strafort der Verdammten, wählte man die gemeingermanische Bezeichnung „Hölle". Aber „Hölle" heißt eigentlich nur soviel wie Hades [4]), Scheol, Aufenthaltsort der Toten. Von einem Strafort, einer jenseitigen Vergeltung wußten wenigstens die Südgermanen noch nichts. Also mußte man ihnen buchstäblich ihre Hölle erst zur Hölle machen, und das dauerte doch trotz der großen Volkstümlichkeit, welche die Vorstellung von den Höllenstrafen [5]) alsbald erlangte, länger, als man gewöhnlich

---

1) Christ und Satan, v. 43 48 208 645 ff. Kynewulf, Christ II, v. 515 f. 529 ff. 575 ff. 740 ff. Wynfrith, carmina 7, Poetae 1, p. 20. Alcuin, carmina 20 ebd. p. 316 und viele andere Stellen. Adelwulf, de abbatibus, c. 3, Symeon Dunelm. opp. 2, p. 268. Guthlak, B v. 1279 ff. Himmel und Hölle, Denkmäler 1, S. 67, v. 1: diu himilisge gotes burg. Belege für dieselbe Vorstellung bei den Nordgermanen bei Kahle, S 423 f.

2) Heliand v. 275, 325, 412, 414, 748 und öfter.

3) Ebd. v. 5800. Eddius Vita Wilfrithi, c. 65, Hist. of the Church of York 1, p. 99 vergleicht die Engel mit Vögeln wegen des Rauschens ihrer Federn. Die Engel vertreten daher auch die Funktionen der Walkyrien: sie holen die Seelen der Frommen in die Himmelsburg. Hauptseelenführer ist St. Michael, vgl. V. Wilfrithi, c. 62, p. 95, 65 f., 99 und auch normännisches Rolandslied: St. Michael und St. Gabriel tragen die Seelen der im Glaubenskrieg gefallenen Streiter empor und betten sie in die Blumen des Paradieses. Bisweilen wird auch Raphael diese Funktion zugeteilt, Visio Baronti, c. 3 ff. SS. rer. Merov. 5, p. 379 ff. Engel im allgemeinen Seelenführer, Guthlak B, v. 1279 ff.

4) Golther, Mythologie, S. 4. 71 f. Im Dänischen und Schwedischen bedeutet daher noch heute „in die Hölle schlagen" totschlagen.

5) Maßgebend hierfür waren Gregor der Große, Dialogi 4. 38 f. Visio Baronti, c. 17, a. a. O. p. 390 ff. und die apokryphe Paulusapokalypse ed. Tischendorf, Apocalypses apocr., p. 34 ff. An die letztere schlossen sich meist die außerordentlich beliebten Höllenvisionen an, vgl. für England die Visionen Drythelms und anderer Baeda 5, 12—14 und die lehrreichen Bemerkungen in Plummers Ausgabe 2, p. 294 f. Wynfrith über die Vision eines Mönches in Wenlock, Shropsh. Epist. 10 EE. 1 p. 252 ff., sowie Aelfrics

annimmt. Noch 915, nach dem großen Siege der Sachsen über die Franken, sangen die Spielleute: Wo gibt es eine so große Hölle, die so viele Erschlagene aufnehmen könnte [1])? Indes über

indignierte Bemerkungen über die Liebhaber der Paulusapokalypse, Homilies ed. Thorpe 2, p. 332. Für das Frankenreich vgl. Visio Baronti a. a. O. und die berühmte Visio Wettini Poetae aevi Carol. 2, p. 269 ff. 301 ff. Die interessanteste dieser Visionen ist vielleicht die visio Baronti. Barontus, Mönch von St. Cyran-en-Brenne (dép. Indre), erkrankt am 25. März 678 oder 679 nach der Matutin schwer. Zwei schwarze Teufel versuchen ihn zu strangulieren und anzubeißen. Aber St. Raphael wehrt ihnen. Er legt seinen Finger auf die Kehle des Barontus und siehe, sogleich schlüpft dessen Seele — klein wie ein eben aus dem Ei gekrochener Vogel — aus dem Körper heraus; vgl. die Vorstellung vom Seelenvogel. Trotz der heftigen Angriffe der beiden Teufel fliegt Raphael dann mit dem „Seelchen" nach Kloster Méobecque, wo er einen todkranken Bruder heilt. Hier versuchen jedoch vier neue tiefschwarze Teufel, ihm das „Seelchen" streitig zu machen, aber zwei weißgekleidete und wundervoll duftende Engel ergreifen mitten im schnellsten Fluge St. Raphaels Füße und singen die Antiphone: Miserere mei Deus, worauf die neuen Verfolger zur Erde stürzen und verschwinden. An der Hölle und angesichts der Wächter der Hölle geht nun St. Raphaels Flug weiter bis zur ersten Pforte des Paradieses. Da sieht das „Seelchen" manche Klostergenossen, die daselbst des jüngsten Gerichts warten. Bei der zweiten Pforte begegnen ihm unzählige Tausende von Kindern, die gleich nach der Taufe noch in albis gestorben sind, und unzählige Jungfrauen. Bei der dritten Pforte, zu der ein ganz enger Pfad führt, die Heiligen, die guten Priester, Mönche, Märtyrer, alle sehr schön in mit goldenen Ziegeln gedeckten Häuslein hausend. An der vierten Pforte aber wird's Ernst. St. Peter erscheint auf Bruder Raphaels Geheiß mit drei ungeheuren Schlüsseln in der Hand, vgl. die Abbildung SS. rer. Merov. 5 tabula 1. Die beiden ersten Teufel, die bis hierher immer Raphael gefolgt sind, klagen Barontus an. „Wenn Gottes Majestät ihn uns nicht entreißt, kannst du ihn uns nicht wegnehmen", sagen sie dreist zu dem Apostel. Darüber wird der so böse, daß er gewaltig ausholt, um mit seinen ungeheuren Schlüsseln den Frechlingen auf den Kopf zu pochen, worauf sie selbstverständlich sogleich mit ausgebreiteten Flügeln abschwirren. Barontus aber wird von dem Apostel begnadigt und von zwei Knabenengeln zurückgeleitet. Auf dem Rückwege zwischen Hölle und Paradies schaut er auf einem Hochsitze einen wunderschönen majestätischen Greis: Vater Abraham. Weniger angenehm ist der Anblick der Hölle. Hier sitzen die Verdammten auf bleiernen Stühlen. Jeden Mittag aber erhalten sie zum Teil eine kleine Erquickung: Manna aus dem Paradies, eine Art wohlriechender Nebel. Schließlich schlüpft das Seelchen des Barontus wieder in seinen leblos daliegenden Leib.

1) Widukind, Res gestae Saxonicae 1, c. 23.

Hölle, Himmel, Gott uſw. ließen ſich die guten Neuchriſten überall gern belehren, ſehr mühſelig, ja ſchier unmöglich aber war es immer für den Miſſionar, ihnen die ſittlichen Forderungen des neuen Glaubens klar zu machen. Forderte er ſie z. B. auf, ihre Sünden zu bereuen und Buße zu tun, ſo ſahen ſie ihn ſicherlich zunächſt ganz verſtändnislos an. Denn wenn ihnen überhaupt das Wort Sünde [1]) ſchon bekannt war, ſo dachten ſie dabei jedenfalls nicht an Frevel, die Gott mit ewiger Verdammnis beſtrafe, denn ſolche Frevel kannten ſie überhaupt nicht, ſondern ganz allgemein an ein ſchädliches oder ſtraffälliges Tun. Reue aber bedeutete in ihrer Sprache nur ſoviel wie Trauer oder Verdruß über einen verlorenen Gegenſtand [2]), ſpeziell Totentrauer, und Buße war nichts anderes als der geſetzliche Preis, durch den ſich der Friedbrecher aus dem Wald wieder in den Volksfrieden zurückkaufte [3]). Ermahnte er ſie dann weiter, Gott und den Nächſten zu minnen, ſo ſtanden ſie wieder vor einem neuen Rätſel. Denn Nächſter hieß für ſie ſoviel wie Nachbar [4]) und den Nachbarn zu lieben war für ſie eigentlich ſelbſtverſtändlich, denn die Nachbarn waren meiſt zugleich ihre „Magen“ oder „Sippegenoſſen“ [5]). Das Wort minnen aber hatte in ihren Ohren einen ſo ſtark ſinnlichen Klang, daß es auch im kirchlichen Sprachgebrauch auf die Dauer ſich nicht halten konnte, ſondern durch „lieben“ erſetzt werden mußte [6]). Wollte hierauf der Miſſionar ihnen klar machen, was Glaube, Liebe, Hoffnung ſei, ſo war er zunächſt kaum imſtande, ihnen beizu-

1) Vgl. Grimm, Kluge, Paul sub voce.

2) Vgl. Lexika und Grein, Angelſächſiſches Gloſſar sub voce.

3) Amira, Grundriß des germaniſchen Rechts², S. 149.

4) Vgl. Schade, Altdeutſches Wörterbuch s. v.

5) Das germaniſche Dorf war die angeſiedelte Sippe, vgl. die Ortsnamen auf ing und ingen und meine Bemerkungen zum Martyrium des hl. Sabas, Neue Jahrbücher für klaſſ. Altertum 11 p. 284.

6) Vgl. die Lexika. Nur im Angelſächſiſchen und Nordiſchen kommt „hoffen“ ſchon in älterer Zeit vor. In Deutſchland taucht es erſt ſeit 1150 auf. Im Gotiſchen heißt der Glaube galaubeins, die Hoffnung lubains, die Bruderliebe brothralubo, vgl. Weinhold, S. 22. 34; d. i. die Worte für die drei chriſtlichen Tugenden ſind hier von demſelben Stamme lubo gebildet.

bringen, daß hoffen und glauben etwas Verſchiedenes ſei. Denn die Worte, die er für „hoffen“ vorfand, wan, wanjan, gadingi, dingjan, bedeuteten immer auch ſoviel wie glauben. Noch peinlicher ward ſeine Lage jedoch, wenn er in ſeiner Belehrung zu der Forderung der Demut kam. Für dieſen Begriff gab es weder im Bewußtſein noch in der Sprache ſeiner Zuhörer irgendeine „Entſprechung“. Da hieß es alſo einfach, neue Worte erfinden [1]). Aber ſind dieſe Verſuche geglückt? Nein! Odmuoti, das manche althochdeutſche Überſetzer bevorzugten, heißt, wörtlich verſtanden, nicht Demut, ſondern Leichtmut, Gutmütigkeit, mezmuoti Mäßigung, nidar muotig niedrig geſinnt oder allenfalls niederträchtig = leutſelig, diomuti knechtiſche Geſinnung, deolich knechtiſch geſinnt. Es blieb daher nichts weiter übrig, als das verhältnismäßig paſſendſte dieſer Worte „Demut“ durch immer neue Beiſpiele und Veranſchaulichungen ſo gründlich zu erläutern und zu verdeutlichen, daß auch die Germanen endlich begriffen, was damit gemeint ſei.

Man ſieht hieraus, welche Mühe es den Miſſionaren koſtete, das Geſetz Gottes zu verdeutſchen. Sie verdeutſchten es daher auch manchmal recht unverſtändlich und unverſtändig. So lautet z. B. in einer altalemanniſchen Gloſſe das Apoſtolikum [2]): Ich glaube an Gott, den Vater allmächtigen, Geſchöpf (giskaft) Himmels und der Erde ... an Heiland Kriſt, gemartert in der Gewalt (= sub potestate ſtatt Pontio) des Pilatus, tot und begraben, und ... Erlaß der Sünder; und das Vaterunſer: Vater unſer, der du biſt im Himmel, heilige deinen Namen, es komme dein Reich, es werde dein Wille wie im Himmel ſo auf Erden.

1) Vgl. die Überſicht bei Raumer, S. 402 ff. Altſächſiſch ôd-môdi, vgl. Heliand v. 376, 839, 1302, 1535 und öfter; thioliko v. 99, 1111, 1119, 1576, 3222, 3538, 4209. Angelſächſiſch: eadmedu, eadmede. Altnordiſch: litellátr herablaſſend, litelléte Herablaſſung, leyjask ſich niederlegen. Gotiſch: einfach haun niedrig, vgl. Kahle, S. 413 f. Wie fremd das Wort und die Geſinnung, die es bezeichnete, den Germanen blieb, zeigt der Umſtand, daß eadmedu im Engliſchen völlig verſchwand und durch das Fremdwort humility erſetzt wurde.

2) Müllenhoff-Scherer, Denkmäler[3] 1, S. 209.

Unser fortwährendes Brot gib uns heute. Erlaß uns unsere Schuld, wie wir erlassen uns Schuldigen usw. Recht wenig gelungen erscheint auch der berühmte altdeutsche Katechismus von Weißenburg [1]). Da heißt es z. B. im zweiten Artikel: Gestraft durch den pontischen Pilatus, er saß zur Rechten des Vaters, im dritten: Ich glaube an den heiligen Atem, an die heilige Ladung (evocatio, ecclesia), die allgemeine. Das Athanasianum aber ist so übersetzt, daß man es ohne den lateinischen Text überhaupt nicht verstehen kann [2]). Nun kann man ja wohl annehmen, daß die Urheber dieser beiden katechetischen Stücke besonders mäßig begabte Individuen waren. Aber die mäßig Begabten sind stets die Majorität. Wir werden uns daher hüten müssen, die sprachlichen Fähigkeiten und das sachliche Verständnis des Durchschnittsmissionars und Durchschnittspriesters allzu hoch zu veranschlagen. An gutem Willen fehlte es ihnen in der Regel gewiß nicht. Aber gelernt hatten sie sehr wenig, und das Wenige konnten sie meist auch nicht recht wiedergeben und, wie das Sprichwort treffend sagt, „an den Mann bringen".

Angesichts all dieser Tatsachen darf man wohl behaupten: Die christlichen Glaubensgedanken kamen vielfach schon in getrübter Gestalt und stark germanischer Färbung (vgl. Dryhten!) an die Germanen heran, die sittlichen Forderungen des neuen Glaubens aber wurden ihnen oft in so dunkler und mißverständlicher Sprache vorgetragen, daß sie damit beim besten Willen nichts Rechtes anfangen konnten. Die naturgemäße Folge hiervon war, daß sie sowohl die Lehre von dem Krist wie die Lehre des Krist zunächst in ihrer Weise sich zurechtzulegen versuchten [3]).

1) Ebd. S. 204 ff.

2) Vgl. auch die stark verunglückten Glaubensbekenntnisse ebd. S. 289. 291.

3) Bei den folgenden Darlegungen fuße ich vor allem auf der englischen Überlieferung der voralfredischen Zeit und der fränkischen Überlieferung des 6. bis 8. Jahrhunderts. Mit „Guthlak", „Christ", „Höllenfahrt" usw. bezeichne ich kurz die diesen Namen tragenden angelsächsischen Dichtungen, die für die Religions- und Sittengeschichte überhaupt noch nicht ausgebeutet worden sind. Auf die lombardischen und wisigotischen Verhältnisse exemplifiziere ich nur gelegentlich, 1. weil die genuin lombardische Überlieferung

Exkurs 2, zu S. 248. (Durch Versehen verstellt.) Freiständige und freiherrliche Klöster und Stifter in den germanischen Reichen.

In seinem oft genannten Buche „Der Adel und die deutsche Kirche" hat A. Schulte nachgewiesen, 1. daß das freiedle Stift resp. das freiedle Kloster in Deutschland eine sehr häufige Erscheinung ist, 2. daß es solche freiedle resp. freiständige Anstalten vereinzelt auch in England und in Italien, mutmaßlich auch in Frankreich gegeben hat, 3. daß auf französischem Boden das freiedle Kloster vielleicht schon bis in die Merowingerzeit zurückreicht. In Deutschland waren solche aristokratischen Anstalten nachweislich die Kanonissenstifter Nivelles, Andenne, Thorn im heutigen Belgien, Elten bei Emmerich, Gerresheim bei Düsseldorf, Essen, Meschede, Neuenheerse, Herford, Gandersheim, Quedlinburg, Gernrode, Kaufungen, Monheim (Diözese Augsburg), Säckingen, Waldkirch am Oberrhein, Zürich; das Männerstift St. Gereon in Köln; die Mannsklöster Werden an der Ruhr, Corvey, Murbach (vgl. die Bonner Dissertation von Georg Wagner 1911), Reichenau, St. Gallen, Einsiedeln; ursprünglich aller Wahrscheinlichkeit nach auch die Kanonissenstifter Ober- und Niedermünster in Regensburg, Lindau, Buchau, die Mannsklöster St. Emmeram in Regensburg, Tegernsee, Ebersberg, Kempten, Benediktbeuern, Ellwangen; in Italien das Frauenkloster St. Giulia in Brescia; in England das Kanonissenstift Shaftesbury; in Frankreich mutmaßlich das Frauenkloster St. Maria (Johannes) in Laon und von den Klöstern der Merowingerzeit wahrscheinlich die Frauenklöster Chelles, Faremoutiers, Ste-Croix in Poitiers. Von Anfang an freiedel waren von diesen Anstalten nachweislich in Deutschland Quedlinburg (gegründet ca. 840), Gandersheim (852), Gernrode (961), Kaufungen (1008—17), Fraumünster in Zürich (853), Einsiedeln (934), Monheim (ca. 893, vgl. die höchst interessante Stiftungsurkunde bei Schulte, S. 114 A. 1); in England Shaftesbury, vgl. Asser de rebus gestis Aelfredi, c. 98, ed. Stevenson, p. 85. Ich nenne außerdem in Deutschland noch Fulda, vgl. meine Bemerkungen unten S. 276 Exkurs 3; im westgotischen Spanien S. Eulalia de Curtis vgl. die Urkunde des Bischofs Pedro von Iria España sagrada 19, p. 388: qui in ipso loco ex progenie nostra colla submiserit ad serviendum Deo vivo et vero, etiam et advenam ingenitam (= ingenuum, vgl. Du Cange sub voce) stare permittimus; in Frankreich: Corbie in der Picardie, das Mutterkloster des freiedlen sächsischen Klosters Corvey, vgl. Paschasius

sehr arm ist, 2. weil bei den Lombarden und den Westgoten Spaniens der Einfluß der altkirchlichen Überlieferung in der religiösen Anschauung und Sitte naturgemäß viel stärker sich geltend machte als in England und im Frankenreich. Öfter ziehe ich dagegen heran die Quellen aus der Bekehrungszeit der skandinavischen Völker.

Radbertus V. Adalhardi c. 35 MSL 120, p. 1527: Corbeja tunc meruit incipere Walam (Karolinger) clarissimum virum inter reliquos quos habebat nobiles velut tironem Christi. Auch Anskar, Mönch in Corbie, war edler Herkunft, desgleichen Rimbert vgl. V. Rimberti c. 12 SS. 2, p. 770; St. Martin in Tours, vgl. Mühlbacher Regeſten 896 vom 4. Nov. 831: Der Abt muß ſtets edelfrei ſein. Wahrſcheinlich war auch freiherrlich das alte königliche Kloſter St. Dénis: daß Suger, der freier, aber nicht edler Geburt war, 1122 daſelbſt Abt wurde — nb.! nach der Kloſterreform —, erregte noch großes Aufſehen, vgl. V. Sugerii ed. Lecoy Œuvres de Suger p. 380, Suger, V. Ludovici, ed. Molinier, p. 98. Die Äbte und Mönche von St. Dénis, deren Herkunft bekannt iſt, waren alle edelfrei: ſo Fulrad, Farbulf, Hilduin, Ludwig, Sohn der Karlstochter Rotrud, deſſen Bruder Goslen † 886, Ebulo, Gosleni ex sorore nepos, Graf von Poitiers, vgl. Gallia christiana 7, p. 338 ff. Nicht nachzuweiſen, aber ſehr wahrſcheinlich iſt der freiherrliche Charakter des Konvents auch bei der großen Merowingerſtiftung St. Germain des Prés in Paris; die Äbte, deren Herkunft bekannt iſt, waren alle edelfrei, ſo im 9. Jahrhundert Hilduin I. und Ebroin, Hilduin II. ca. 858, Gauzlen, Ebulo und im 11. Jahrhundert noch Ingo und Wilhelm I., vgl. Gallia chr. 7 p. 37, 425 ff., Bouillart, Hist. de l'abbaye royale de St. G. des Prez Paris 1724; weiter bei Ste Marie in Soiſſons, geſtiftet ca. 660 von dem Hausmeier Ebroin und ſeiner Gattin Leutrudis; unter den Äbtiſſinnen im 9. Jahrh. Theodorada, Nichte König Pippins, Imma, deren Tochter, Rothildis, Tochter Kars des Kahlen, und noch in ſpäterer Zeit meiſt Edelfräulein oder Prinzeſſinnen; Paſchaſius Radbert, der hier von Verwandten erzogen wurde, war edler Herkunft, ſiehe oben, vgl. Gallia chr. 9 p. 442 ff.; St. Medard in Soiſſons, wo Ludwig der Fr. interniert war und Karlmann, Sohn Karls des Kahlen, als Abt fungierte, vgl. ebd. p. 410 ff. Selbſt in den reformierten Klöſtern legte man noch Ende des 11. Jahrhunderts Wert auf edle Geburt, ſo z. B. in Ouche in der Normandie, gegründet 1050, vgl. Ordericus Vitalis hist. eccl. ed. le Prévost 2 p. 18 ff. Obgleich man nicht nur Edelgeborene aufnahm, waren doch nach der Anſicht dieſer Reformmönche die rustici für die ruralia opera, die servi für servilia ministeria da. Zu Mönchen, heißt es, taugen nur die egregii milites, die arguti philosophi ac dicaces scholastici, die nicht servilia studia more vilium mancipiorum zu treiben gewöhnt ſeien, vgl. ebd. 3 p. 440 f.

Daß in England Perſonen unfreier Herkunft Ende des 9. Jahrhunderts noch nicht für kloſterfähig galten, zeigen ſchon die klaſſiſchen Worte Aſſers in De rebus gestis Aelfredi c. 93 p. 80 f.: primitus quia nullum de sua propria gente nobilem ac liberum hominem, nisi infantes, qui nihil boni eligere nec mali respuere pro teneritudine invalidae aetatis possunt, qui monasticum voluntarie vellet subire vitam, habebat ideo (Aelfred) diversi generis monachos in eodem monasterio (Athelney, Somerſet) congregare studet. D. i.: der Konvent von Athelney beſtand zunächſt

aus Mönchen ausländiſcher Herkunft. Daß darunter auch Unfreie ſich befunden hätten, ſagt Aſſer nicht, im Gegenteil, er ſchließt es aus. Der erſte Abt, Johann, war ſicher von Geburt Freiherr. Denn er war ein Mönch von Corvey. Auch die zweifelhaften Geſellen, die Johann zu erwerben verſuchten, werden von Aſſer nicht als Unfreie charakteriſiert, vgl. Plummer Alfred p. 129. „Freiherrlich“ war ſicher die zweite Stiftung des Königs, das Frauenkloſter, Shaftesbury, Wilts c. 85 p. 85: in quo propriam filiam suam Aethelgerfu abbatissam constituit, cum qua etiam aliae multae nobiles moniales in monastica vita Deo servientes in eodem monasterio habitant, und aller Wahrſcheinlichkeit nach auch die dritte Alfredgründung Newminſter Stift zu Wincheſter, erſter Vorſteher: Grimbald, Mönch und erwählter Abt von St. Bertin, † 903, vgl. Plummer, Alfred, Oxford 1901, p. 137 ff. Von den großen Neugründungen aus der Blütezeit des Weſſexſchen Reiches war nachweislich freiherrlich 4. das Mannskloſter Ely, Cambridgeſhire, neugegründet 970 von Biſchof Aethelwold von Wincheſter, vgl. Thomas, Liber Eliensis l. 2 c. 26 ed. Gale et Fell Scriptores 3 p. 516 f.: Abt Leoffine, konſekriert auf Befehl König Knuts zu Woolwich von Erzbiſchof Ethelnot von Canterbury nach 1026 Nov. 13, ſetzt feſt: ut neminem in congregatione monachum susciperent, nisi electos in scientia et praeclaros genere, quorum largitione ecclesia sublimius ditaretur et fratres solito deinceps victum et vestitum abundantius haberent. Qui vero se suscipi in eorum consortium rogarent, ad numerum monachorum frustatim, quicquid in mobilibus offerrent, divideretur et juxta panes cunctorum in refectorio sive aurum sive argentum quique partes ex oblato perciperent et sic pari consilio, ad quodcunque opus erat, in commune locaretur. Von den Äbten werden ausdrücklich als edel bezeichnet: Aelffine c. 18 p. 500, Leoffine c. 16 p. 499, Wulfric, cognatus Eduards des Bekenners, ernannt 1045, c. 36 p. 511. Von den Mönchen: Aelfwine c. 17 p. 499, vgl. auch die Schenkungen bei Oblation von Kindern c. 11, 12 p. 490 f., c. 16 p. 499, c. 17, p. 499. Aller Wahrſcheinlichkeit nach waren freiherrlich auch 5. Ramſey, Hunts, gegründet 974 von Erzbiſchof Oswald von York und dem großen Ealdorman Ailwine, vgl. Chronicon Rames. (Rolls Series 83) P. 63 f. 110: der erſte Abt Aednoth bis 1006, Oblate, Großſohn Ailwines, edel; desgleichen Abt Aethelſtan p. 66 f.; die Oblaten Aetheric, Oswald, Aednoth, Aethelſtane p. 112 f., der Oblate Aethnoth p. 89 f., ein andrer Aednoth p. 84, Ailrik p. 147, ſicher auch der „überaus reiche Diakon“ Leffine und ſein Sohn Morkere p. 153. Wo überhaupt die Herkunft angegeben wird, ſind die Mönche edel. Dazu kommt, daß aus Ramſey im 11. Jahrhundert 4 Biſchöfe hervorgehen: Ädnoth 1006—1016, Aetherik 1016—1034, Ädnoth II. 1034—1049, Biſchöfe von Dorcheſter und ſämtlich edel, p 115, 120, 148, Alfward von London ca. 1034 p. 148. 6. Bury St. Edmunds, Suffolk, königliche Abtei, gegründet 1020 von Biſchof Aelfwine von Elmham, ehemaligem Mönche von Ely, und König Knut, beſetzt zuerſt zur Hälfte mit

Brüdern von Ely und 13 Mönchen von St. Bennets on Holm, wovon 2 Oblaten, Memorials of St. Edmunds (Rolls Series 96) p. 359 f. Thomas, Liber Eliensis 2 c. 28 p. 506 der erste Abt Uvius und der zweite Leofstane gehörten zu den Brüdern von St. Bennets, der dritte Balduin war Mönch des nobile monasterium St. Dénis und Propst von Leberau. Die Äbte hielten Ministerialen und waren dienstpflichtig, vgl. Domesday book St. Edmunds. 7. St. Bennets on Holm. 8. St. Albans, Bedfords, gegründet von Offa von Mercia, vgl. Gesta abbatum Albanensium (Rolls series 28) 1 p. 31: Leofricus abbas (11. Jahrhundert) nullum nisi genere clarum vel saltem legitimum in monachatum admisit, asserens ignobiles et illegitimos, ignotos maxime et instabiles ad enormia fore proniores. Die Nachricht geht zurück auf Matthäus Paris (13. Jahrhundert). Daß das Frühmittelalter keine Abneigung gegen illegitimi hegte, braucht nicht erst bewiesen zu werden, vgl. unten S. 231. In diesem Punkte ist die Angabe der Gesta also verdächtig, sonst nicht. Von den Äbten werden folgende ausdrücklich als nobiles oder nobilissimi bezeichnet: Eadric (2. Abt), Wulfige der dritte p. 9 ff., Eadfrith der fünfte p. 20, Leofrik und dessen Bruder Alfrik (11. Jahrhundert) und Fritherik, der die Eroberung erlebte p. 41. 9. Glastonbury, Somersetshire, gestiftet vor 725 von König Ine von Wessex: reichstes und vornehmstes Kloster von Wessex, Begräbnisstätte vieler Könige. Aus ihm sind — bis 1038 — 6 Erzbischöfe von Canterbury hervorgegangen, worunter nachweislich edel waren: Ethelm, Dunstan, Älfeah, Ethelnoth, siehe unten Exkurs 4 und Malmsbury Gesta Regum 1 p. 224; außerdem nicht weniger als 21 südenglische Bischöfe, darunter der edle Aethelwold, Bischof von Winchester, siehe unten und Malmsbury, De antiquitate Glastoniensis ecclesiae MS L 179 p. 1721 ff. Athelstan, Vater des hochedlen Aldermanns Ailwine von Norfolk, daselbst Mönch Chron. Rames. p. 12. 10. Abingdon, Berks, reformiert von Aethelwold, Mönch von Glastonbury, und besetzt vor 960 mit Mönchen von Glastonbury, V. Aethelwoldi c. 11 MSL 137 p. 81 ff. Der Abt hat später milites vgl. Domesday. 11. Domkloster von Winchester, gegründet 963 von Aethelwold, besetzt mit Mönchen von Abingdon ebd. c. 18, nächst Christchurch in Canterbury die vornehmste geistliche Genossenschaft des Reiches. 12. Newminster in Winchester, gestiftet von König Aelfred, siehe oben, reformiert von Aethelwold nach 963; erster Abt nach der Reform Aethelgar, Mönch von Glastonbury, später Erzbischof von Canterbury, Vita Aethelwoldi c. 18. 1063 Abt Aelfwig, Bruder des Earl Godwine vgl. Freeman, Norman Conquest 2 p. 644. 13. Christchurch in Canterbury, vornehmstes Kloster des Reiches, begründet von Erzbischof Eilfric 995—1005: unter den Mönchen 1050 Ailrik ein Blutsverwandter des Earl Godwine, Vita Edwardi (Rolls Series 3) p. 399. Die Mönche 1066 magis consules quam monachi, vgl. Malmsbury, Gesta pontificum ed. Hamilton p. 70. Weitere Belege vermag ich leider nicht anzugeben. 14. Das Domkloster von Worcester, gegründet von Bischof Oswald: erster Prior

der edle Winfine Chron. Rames. p. 41f.; vor 1060 daſelbſt St. Wulſtan und ſein Vater nec tenues censu nec natalibus abjecti, Kolemann V. Wulstani 1, 1 MSL 179 p. 1740, vgl. Florentius, Wigorn. ad 1060. Später Prior Nicolaus clarissimae progeniei quantum ad Anglos, Kolemann 2, 16 p. 1755. 15. Peterborough, neugegründet von Aethelwold 964 bis 972: der erſte Abt, Adulf, wird 992 Erzbiſchof von York, Anglo-Saxon. Chron. 992, der zweite, Kenulf, Biſchof von Wincheſter † 1006 ebd. ad 1006, der dritte, Aelfſige 1006—1041, begleitet die Königin Emma über See ebd. ad 1013, der fünfte, Leofrik 1052—1066, war ein Neffe des Earl Leofrik ebd. ad 1066; unter ihm erhielt die Abtei die Klöſter Coventry, Crowland, Thorney, Burton upon Trent. Sie ward ſo reich, daß ſie ſeitdem Goldene Stadt genannt wurde. Die Äbte hielten milites und waren dienſtpflichtig. Sehr vornehm waren auch Gloucester: hier im 8. Jahrhundert Äbtiſſinnen 3 Königinnen Kyneburga, Edburga, Eva Hist. Glouc. (Rolls Series 33) 1 p. 6f. 1072 fand der erſte normanniſche Abt hier 10 Mönche vor, davon 8 Oblaten ebd. p. 10f.; weiter Evesham vgl. Chron. abbatiae Evesshamensis (Rolls Series 29), im 11. Jahrhundert eng liiert mit Ramſey und Bildungsſtätte mancher Biſchöfe; Thorney vgl. Malmsbury G. P. p. 326ff.; die Frauenklöſter Wilton, Wilts: hier waren Nonnen Edlfleda, Tochter Edwards I., Edith, Tochter Edgars, Malmsbury Gesta Regum 1 p. 137, 179f., Edith, Tochter Earl Godwines und Frau Eduards III., ward hier erzogen und 1050 interniert, V. Eduardi (Rolls series 3) p. 403; Wherwell, Hants, erbaut von Königin Elfride, Romſey, Hants vgl. Malmsbury G. P. p. 174f.; Nunnaminſter in Wincheſter: hier Nonne Edburga, Tochter Edwards I. Malmsbury Gesta Regum 1 p. 137, vgl. V. Aethelwoldi c. 2 und 22. Es ſind alſo auch in England die großen, reichen, königlichen Klöſter immer zugleich die vornehmſten geweſen. Daß unter den exkluſiven Abteien gerade diejenigen Klöſter voranſtehen, die ihr Daſein oder ihre Neugründung der flandriſch-kluniazenſiſchen Reform des 10. Jahrhunderts verdanken, Ely, Ramſey, Wincheſter, Newminſter, Worceſter, Abingdon, iſt nichts Auffälliges. Auch in Deutſchland ſind zur ſelben Zeit die großen königlichen Klöſter, Reichenau, St. Gallen, Corvey, trotz der Reform freiherrlich geblieben.

Dieſe Nachweiſe bedürfen namentlich für Frankreich, Italien und das weſtgotiſche Spanien noch ſehr bedeutender Ergänzungen. Aber ſie beweiſen doch ſchon, 1. daß das „freiherrliche Kloſter" eine gemeingermaniſche Erſcheinung iſt, 2. daß das freiherrliche Kloſter gleichſam eine Entwicklungsform des freiſtändigen Kloſters iſt, d. i. daß urſprünglich die betreffenden Klöſter, ſofern ſie alte Gründungen waren, nicht bloß Edelfreie, ſondern auch Freie aufnahmen, und ſie machen es zugleich wahrſcheinlich, daß die ſpätere Beſchränkung auf Edelfreie eine natürliche Folge der ſozialen Umwälzung war, durch welche die kleinen Freien überall in die Unfreiheit herabgedrückt wurden und faſt nur die Edelfreien ihren Stand zu behaupten vermochten.

Läßt ſich nun nachweiſen, daß die Maxime, die Aſſer dem engliſchen König Aelfred c. 93 p. 80 f. zuſchreibt, daß nur edle oder freie Perſonen kloſterfähig ſeien, faktiſch ſchon ſeit der Bekehrungszeit befolgt wurde?

Ich führe zunächſt wieder eine Reihe Belege aus der engliſchen Überlieferung an: Baeda 3, 27 p. 192: multi nobilium et mediocrium = Freie gehen Ende des 7. Jahrhunderts nach Irland, einige treten dort in die Klöſter ein, andere ziehen von Kloſter zu Kloſter. Dazu gehören die beiden nobiles Edilhun und Ecberct, der ſpätere Biſchof Aedilwini von Lindſay, der Freie Willibrord ebd. 5, 10 p. 299, der Edle Tilmon, Begleiter der beiden Märtyrer Ewald p. 301, der Edle Ceolfrid, ſpäter Abt von Jarrow Hist. abb. anon. c. 2 p. 388. Von edler Herkunft war auch Wynfrith = Bonifatius, vgl. ſeine Verwandtſchaft mit Lioba, und all ſeine mönchiſchen Gehilfen und Gehilfinnen, deren Stand uns bekannt iſt: Lioba cf. Rudolf V. L. c. 3, 6 SS. 15 p. 123, 124; Thekla ebd. c. 14 p. 128, Lul V. Lulli c. 1 SS. 15 p. 135 und deſſen Verwandte Chunihild, Baldhard, Berthgit, vgl. Otloh V. Bonifatii c. 25 ed. Levison p. 138, Willibald und Wynnebald und ihre Schweſter Walpurgis, Äbtiſſin von Heidenheim, vgl. V. Willibaldi c. 1, 3 SS. 15 p. 88, 90, Otloh ebd. p. 138, Burkhard von Würzburg Vita I c. 2 SS. 15 p. 47, Wigbert, Abt von Fritzlar, Lupus V. W. c. 2 ebd. p. 39. Man ſieht daraus ſchon, daß in England in jener Zeit vor allem die nobiles es waren, die dem Mönchtum ſich zuwandten. Mit gutem Beiſpiele gingen überall insbeſondere voran die „Wodanskinder", d. i. die Königsfamilien. Beweis 1. die sancta soboles der Könige von Oſtanglien: König Sicberct vor 640 Mönch in Betrichsworth, Baeda 3, 18 p. 162 f. Die Töchter ſeines Nachfolgers Anna (ca. 644—654): Adilberga (natürliche Tochter) und Säthryd (Stieftochter) Äbtiſſinnen zu Farmoûtiers-en-Brie in Frankreich, Baeda 3, 8 p. 142; Aedelthryd und Sexburgh (echte Töchter), Äbtiſſinnen von Ely ebd. 4, 97 f. p. 243—248, eine vierte Tochter Nonne in Ely Florentius Wigorn. 1 p. 261. Ermenilda, Tochter der Sexburg, Äbtiſſin in Ely, Plummer, Baedae opp. 2 p. 144, Earcongota, Tochter Sexburgs, Äbtiſſin von Farmoûtiers, Baeda 4, 8 p. 142 f., Werburg, Tochter Ermenildas, Äbtiſſin von Ely vgl. Liber Eliensis ed. D. J. Stewart 1. Buch. 2. Die sancta soboles der northumbriſchen Wodanshäuſer: Hild, Großnichte Edwines, 657 Gründerin und erſte Äbtiſſin von Whitby, Baeda 4, 21 p. 252 ff., deren Schweſter Hereſwith, vor 647 Nonne in Chelles bei Paris ebd. p. 253, Aebba, Halbſchweſter Oswins, Äbtiſſin von Coldingham und Ebcheſter ebd. 4, 19 p. 243, 4, 25 p. 264 f., Aelffled, Tochter Oswius, und ihre Mutter Aenfled Nonnen und Äbtiſſinnen in Whitby ebd. 4, 26 p. 267, Ermenburga, Gemahlin Elfrids, 685 Nonne im Kloſter ihrer Schweſter zu Carlisle V. Cudberti c. 27 f., MSL. 94 p. 767 f. König Keolwulf 737 Mönch in Lindisfarne, Baedae Cont. p. 362; König Eadberct 758 Mönch in York ebd. p. 363. 3. Die sancta soboles des Königshauſes von Mercia: Cyneburga und Cyneſwith, Töchter Pendas, Nonnen in Caſtor,

Anglo-Saxon Chronicle ad 963, Plummer, Baeda 6 pp. 2 p. 175; König Ethelred 704 Mönch in Bardney Baeda 5, 24 p. 355 f.; in Glouceſter im 8. Jahrhundert Äbtiſſinnen Cyneburga, Schweſter des nobilis Osoricus, deren Schweſter Edburga, uxor et regina Wulfheri, Eva, filia Pendae regis, Hist. Glouc. 1 p. 6 f.; König Coenred, Mönch in Rom 709, Baeda 5, 24 p. 356. 4. Die sancta soboles des Hauſes von Weſſex: Aldhelm, Abt von Malmsbury, Sohn Kentwines von Weſſex, † 709; Cutburga, Juſtina, Osburga, Nonnen zu Barking, Verwandte Aldhelms vgl. de laudibus virginitatis c. 1 MSL. 89 p. 105; König Caedwalla Mönch in Rom 689 Baeda 5, 7 p. 292 f.; König Ini 725 Mönch in Rom ebd. p. 294. 5. Eſſex: König Sebbi † als Mönch in London ebd. 4, 11 p. 225 f., Offa, Sohn Sigheris, 709 Mönch in Rom, ebd. 5, 19 p. 322. 6. Cent: Domnäva, Tochter Eormenreds, Gründerin der Münſter auf Thanet, Symeon, Hist. regum Opp. 2 p. 4 ff. Mildrith, ihre Tochter, ebendaſelbſt vor 664 Äbtiſſin ebd. p. 121. Milburga, eine andere Tochter, in Wenlock, Malmsbury Gesta Regum 1 p. 267 f.

Danach verſteht ſich von ſelbſt, daß der Anteil der Edeln an der monaſtiſchen Bewegung ſehr ſtark war: Bäda z. B. bezeichnet als edel ausdrücklich: Benedikt Biskop, den Stifter von Wearmouth und Jarrow, Hist. abb. c. 1 p. 364. Coſterwine, Abt von Wearmouth, Ceolfrid, Abt von Jarrow ebd. c. 8 p. 371 vgl. hist. abbat. anonyma c. 2 p. 388; Tunna, Abt von Tunnacaeſtir hist. eccl. 4, 22 p. 250 f; Werka, Äbtiſſin von Tynemouth V. Cudberthi c. 35 MSL. 94 p. 774; auch den hl. Cudberth ſchildert er als wohlhabender Leute Kind, der eigene Waffen führt, ebd. c. 2, 6 p. 737 f., 742. Edel waren ferner nachweislich: Wilfrith von York und der Krieger, dem er als Begleiter ins Kloſter Lindisfarne folgte, Stephanus Vita c. 2 Hist. of York 1 p. 3. Sexwulf der Gründer von Medeshamſtäde Anglo-Saxon Chron. ad 652, Alcuin von York Vita c. 1 Jaffé Bibl. 6 p. 6 uſw. In einigen Klöſtern gaben daher ſchon damals die Edlen den Ton an. So 1. in Gilling, Yorkſhire, gegründet nach 651 von Königin Aenfled von Northumbrien Baeda 3, 24 p. 179; erſter Abt der „Prinz" Trumheri ebd. p. 180; ihm folgten die Edlen Kynefrid † 664 und Tumberct hist. abb. anon. c. 2 p. 388. Die Mönche, die wie Kynefrid 664 der Peſt erliegen, werden als nobiles bezeichnet, c. 3 p. 389; 2. in Whitby, gegründet 657 von Hild, Äbtiſſinnen: die „Prinzeſſinnen" Hild, Aelfſled, Aenfled. Grabſtätte der Könige Oswiu und Edwine und vieler nobiles. Aus der Männerabteilung gehen 6 Biſchöfe hervor: Boſa und Wilfrith II. von York, Aella von Dorcheſter, Oſtfor und Tatfrid von Worceſter, John von Hexham, von denen der letztere ausdrücklich edel genannt wird, unten Exkurs 4. Auch der Dichter Cädmon, den Hild hier zum Mönche ſcheren läßt, wird nicht als Unfreier bezeichnet, vgl. Baeda 3, 24 p. 178 f.; 4, 21 f. p. 254 ff. 3. in Barking, Eſſex, gegründet ca. 665 von Biſchof Earkonwald von London für ſeine Schweſter Ädilburg Baeda 4, 6 p. 218 f.; eine sanctimonialis ad saeculi hujus

dignitatem nobilis erwähnt ebd. 9 p. 222 f.: von den 9 Nonnen, denen Aldhelm 706 ſeinen Traktat de laudibus virginitatis c. 1 MSL. 89 p. 105 widmet, ſind 3 Kutburga (Königin), Juſtina, Osburga mit ihm verwandt, alſo Wodanskinder. 4. in Wimborne, Dorſet, Doppelkloſter, nach 706 gegründet von der eben erwähnten Königin Kutburga: Äbtiſſin Totta soror regis, unter den Nonnen Lioba genere nobilis Rudolf V. L. c. 3, 6 SS. 15 p. 123, 124. 5. in Repton, Derby, Doppelkloſter: hier erhält Guthlak de egregia stirpe, progenie nobilissima die Tonſur V. G. auctore Felice c. 12 Acta SS. April 2 p. 40; Äbtiſſin Egburga, Tochter König Adulfs von Oſtanglien († 713) c. 33 p. 47, auch Guthlaks Schweſter Nonne daſelbſt c. 36 p. 48. 6. in St. Peter in Crayke (?) bei York: erſte Inſaſſen der edle Eanmund und etliche andere proceres, die ſich nach 705 ſcheren laſſen um den Verfolgungen König Osreds von Northumbrien zu entgehen, vgl. Adelwulfus Carmen de abbatibus c. 3, 4 Symeon Dunelm. Opp. 1 p. 268 f. Marchdeof, ad saeculum illustris, Mönch daſelbſt, c. 11 p. 277 ff.; viele Schenkungen von proceres c. 20 p. 287; 7. in Coldingham, Berwick, Doppelkloſter, vgl. Baeda 4, 19 p. 243; 25 p. 262—266; 8. in Lindisfarne: hier der hl. Kudbercht Mönch, weiter König Ceolwulf, ſiehe oben, Kudda Abt, vgl. Plummer, Baeda Opp. 2 p. 320. 9. Cnobheresburg (Burgh Caſtle), Suffolk, gegründet von dem hochedlen Iren Furſa vor 640 Vita Fursei c. 1 SS. rer. Merov. 4 p. 434; zweiter Abt: Furſas Bruder Fuilan c. 8 p. 438; König Anna von Oſtanglien et nobiles quique monasterium tectis et muneribus adornarunt, c. 4 p. 437 uſw. Daß es damals ſchon Klöſter gegeben habe, die nur nobiles aufnahmen, läßt ſich weder beweiſen, noch wahrſcheinlich machen. Das freiherrliche Kloſter hat ſich aus dem freiſtändigen Kloſter erſt dann entwickelt, als die kleineren Freien maſſenhaft ihren Stand aufgeben mußten und von den einſt ſehr zahlreichen Freien faſt nur die Edelfreien übrig blieben.

Was für England gilt, gilt aber auch für Deutſchland und Frankreich; vgl. für Deutſchland Rudolf, V. Liobae c. 16 SS. 15 p. 129: in Tauberbiſchofsheim laſſen im 8. Jahrhundert viele nobiles et potentes ihre Töchter eintreten. Viele matronae (edle Frauen) nehmen den Schleier. Für Frankreich außer den von Schulte, S. 194 ff. angegebenen Stellen: Greg. Tur. 9 c. 40, 10 c. 16 in Ste Croix in Poitiers iſt die erſte Äbtiſſin Agnes eine Schweſter der Königin Radegunde. Zur ſelben Zeit daſelbſt Nonnen die „Königinnen" Chrodielde, Tochter Chariberts, und Baſina, Tochter Chilperichs, weiter Konſtantina, Tochter des Burgolen, und die nobilis monacha Didimia. Auch die Nachfolgerin der Agnes, Leubovera, muß edler Geburt geweſen ſein, da ſie nach 10 c. 16 ihre Nichte in Gegenwart der seniores verlobte und dabei von dem Bräutigam 20 Goldſolidi als Mahlſchatz erhält. In Farmoûtiers-en-Brie wird nicht nur die Gründerin Burgundofara als nobilis genere bezeichnet, ſondern auch die Nonnen Gibitrudis, Ercantrudis, die puella Jonas V. Columbani 2, 22 p. 218.

„Dominae meae“ ist schon zu Jonas Zeit die für die Nonnen hier übliche Anrede, ebd. 2, 17 p. 270 vgl. c. 7, 11—22 p. 241 ff. Im Vorhofe von St. Martin in Tours gründet Ingotrude, eine Verwandte der Ingunde, Gemahlin Chlotars I. und Mutter Erzbischof Berthchroams von Bordeaux, das Frauenkloster St. Maria de Scriniolo, zu dessen Äbtissin sie erst ihre Tochter Berthgunde, dann ihre Nichte bestimmte. In diesem Kloster war auch Bertheflede, Tochter König Chariberts, Nonne, vgl. Greg. Tur. 9, 33. Frankoard, Abt von St. Cyran-en-Brenne (7. Jahrhundert), wird ausdrücklich als nutritor et doctor filiorum nobilium bezeichnet, vgl. Visio Baronti c. 10 SS. rer. Merov. 5 p. 385, vgl. auch Jonas Vita Columbani 1, 10 p. 169 über Luxeuil: Ibi nobilium liberi undique concurrere nitebantur, ebd. 2, 1 p. 230, 10 p. 252 ff. werden die Luxeuiller Mönche Romarich und Agrestius als nobiles charakterisiert.

Diese „Spuren“ reichen völlig aus um zu beweisen, was zu beweisen war: daß das freiherrliche Kloster, resp. Stift des Hochmittelalters keine Neubildung des 10. und 11. Jahrhunderts ist, sondern bloß eine Umbildung des alten freiständigen Klosters der christlichen Frühzeit. Weitere Belege müssen freilich noch gesammelt werden. Nur die englische Überlieferung wird kaum mehr viel hergeben. Aus dem Liber vitae Dunelmensis ecclesiae ed. Stevenson Surtees Society 1841, das möchte ich noch bemerken, ist gar nichts zu holen.

3.

Wo der Seelen- und Dämonenglaube noch die eigentliche Religion ist und die persönliche und häusliche Religionsübung beherrscht, da fällt es den Völkern meist nicht schwer, die alten Götter zu vergessen und neue Götter anzuerkennen[1]). Denn was sind ihnen auf dieser Stufe der Gesittung die Götter? Schier unmöglich aber ist es ihnen, die Furcht vor den Seelen und den Dämonen gleich aus dem Herzen zu reißen und die mancherlei Zauber- und Opferbräuche aufzugeben, durch die sie diese Wesen sich vom Leibe zu halten und günstig zu stimmen gewohnt sind! Der Dämonen- und Seelenglaube überdauert daher bei solchen Völkern stets den Sturz der alten Götter, der Christengott aber wird ganz unwillkürlich in bestimmte Beziehungen zu den Seelen und Dämonen gesetzt und erst dann zum fulltrui, zum Gott, dem man vertraut, wenn man sich überzeugt hat, daß er

1) Vgl. Joh. Warneck, Religion der Batak, S. 24.

Herr ist über die Dämonen und fähig, das Schicksal der Seele nach dem Tode sicherzustellen.

So war es auch bei den Germanen. Wo der Krist einmal wirklich anerkannt war, da wurden Wodan, Donar, Ziu, Frija rasch vergessen. Versuche, sie neben dem Krist öffentlich weiter zu verehren, kamen zwar hier und da im ersten Menschenalter nach der Bekehrung vor [1]), aber im zweiten galten sie schon meist überall als böse Geister oder böse Menschen und im dritten erinnerte man sich ihrer in der Regel schon nicht mehr recht [2]). In England z. B. wußte selbst der gelehrte Baeda kaum 100 Jahre nach der Bekehrung Northumbriens nicht mehr, daß der Woden, auf den so viele Königssippen ihren Stammbaum zurückführten, ein alter schlimmer Heidengott gewesen sei [3]). Nur im Zauber-

---

1) Baeda, 2, 15, p. 116: Redwald, König der Ostanglier (Anfang des 7. Jahrhunderts) in eodem fano et altare habebat ad sacrificium Christi et arulam ad victimas daemoniorum. Quod videlicet fanum rex eiusdem provinciae Aldwulf, qui nostra aetate fuit (663/4—713) usque ad suum tempus perdurasse et se in pueritia vidisse testabatur. Gregorius Tur. Hist. Franc. 5, 43: Der Gesandte des Wisigotenkönigs Leovigild sagt zu Chilperich I: vulgato sermone dicimus non esse noxium, si inter gentilium aras et Dei ecclesiam quis transiens utraque veneretur. Jonas, V. Columbani ed. Krusch 1, 23, p. 213: Kolumban trifft 610 in Bregenz am Bodensee Christen und Heiden bei einem festlichen Bieropfer für Wodan. Indiculus superstitionum Capitularia 1, p. 222, so besonders c. 8 De sacris Mercurii et Jovis, c. 20 De feriis quae faciunt Jovi vel Mercurio, c. 28 De simulacro quod per campos portant; vgl. auch für das suevische Reich des 6. Jahrhunderts Martin von Bracara De correctione rusticorum ed. Caspari 1883, c. 16, p. 29 ff. und Einleitung, p. XC ff.; für die Zustände in Alemannien ca. 725 den Scarapsus Pirmins ed. Caspari, Kirchenhist. Anecdota 1881 1, p. 159 ff., der Martin sicher nicht ohne Grund ausschreibt. Auch die sogenannte Rede des Bonifatius bei Nürnberger, Hinterlassenschaft des Bonifatius, p. 44 ist hier herzuziehen. Für die nordischen Verhältnisse vgl. Landnámabók 3, 12, Islendinga Sögur (ed. 1843) 1, p. 206: Helgi war in seinem Glauben ein starker Synkretist. Er glaubte an den Krist, aber brachte dem Thor, wenn er in See ging oder schwere Taten vorhatte, Gelübde dar.

2) An die dritte Möglichkeit, daß die Götter lediglich mythologische Fiktionen seien, denkt man damals noch nicht.

3) Baeda 1, 15, p. 31 f.: Erant autem Hengist et Horsa filii Vict-

lied und Zauberſpruch friſteten manche der Aſen bis tief in die chriſtliche Zeit hinein ein lichtſcheues Daſein[1]). Allein man darf bezweifeln, ob die Leute, die dieſe Sprüche brauchten, immer ſich ganz klar darüber waren, wen ſie als Nothelfer anriefen. Denn Zauberlieder und Zauberſprüche wurden von jeher auch dann noch gebraucht, wenn man ſie nicht mehr verſtand, ja vielfach hielt man ſie dann gerade für beſonders wirkſam, wenn man abſolut nicht mehr zu ſagen vermochte, was die einzelnen Worte und Wortfügungen bedeuten ſollten. Länger als die Aſen widerſtand dem Kriſt die Wyrd oder die Wurt, die freilich nicht göttlich verehrte, aber doch als übermenſchlich, ja übergöttlich gedachte Schickſalsmacht[2]). Aber die Miſſionare wußten auch ihr bald

---

gilsi, cujus pater Vitta, cujus pater Vecta, cujus pater Woden, de cujus stirpe multarum provinciarum regium genus originem duxit.

1) Vgl. Merſeburger Zauberſprüche, Denkmäler 1, S. 15 f. Angelſächſiſche Zauber, Grein-Wülker, Bibl. d. agſ Poeſie 1, p. 312 ff. 414; 2, p. 202 f. Academy Nr. 1255 (1896, I) 428. Im Flurſegen nr. 1 kommt neben Gott und Maria die Mutter Eroe (Erde) vor, im Zauber gegen Hexenſchuß nr. 2 die Windgöttinnen, im Bienenſegen nr. 3 wird die Erde angerufen, im Neunkräuterſegen nr. 4 die Pflanzen, die gegen Gift, Anſteckung, Würmer und alle Unholde helfen. In dem von Priebſch, Academy a. a. O. mitgeteilten Hundeſegen ſoll ſtatt Kriſt einſt Wodan geſtanden haben, aber es ſteht dies ebenſowenig da, wie in dem als Kontrollbeiſpiel von Priebſch herausgegebenen Wiener Hundeſegen, vgl. Denkmäler 1, S. 16; 2, S. 48 f.

2) Kottonianiſcher Lehrſpruch bei Grein-Wülker, Bibl. agſ. Poeſie 1, p. 338: Wind iſt in der Luft das Schnellſte, Donner von Getöſen das lauteſte, die Machttaten des Kriſt ſind groß, Wyrd iſt das Stärkſte. Exeterſpruch ebd. polemiſiert gegen Wodan, aber konſtatiert v. 174: elend iſt, wer allein leben, freundlos ſein muß. Die Wyrd hat's ihm zugemeſſen. Vgl. auch die große Rolle, welche die Wyrd noch im Beowulf ſpielt: v. 455, 477, 572, 734, 1056, 1205, 1233, 2420, 2526, 2574, 2814. Charakteriſtiſch tritt die Wyrd auch hervor „Wanderer" v. 5, 15, 107. Ganz fataliſtiſch iſt die Grundſtimmung auch noch in dem von einem Geiſtlichen herrührenden Gedichte von den Schickſalen des Menſchen, Grein-Wülker 3, p. 140 ff., und ebenſo an einigen Stellen des Heliand, vgl. v. 510 ff.: die große Macht Gottes, das feindliche Schickſal trennte Hannah von ihrem Gatten. „Das Schickſal nimmt weg" iſt überhaupt poetiſche Formel für „ſterben". v. 3629 ff.: der Wechſel der Geſchlechter eine Fügung der Wyrd. v. 4980 ff. wird die Verleugnung Petri, die dem Dichter viel zu ſchaffen macht, geradezu entſchuldigt mit den

beizukommen. Sie behaupteten: Der Krist ist gewaltiger selbst als das Schicksal, er kann auch das vom Schicksal Verhängte umstoßen, er ist der Herr des Schicksals [1]), ja eigentlich das Schicksal selber. Sie bezeichneten ihn daher wohl geradezu zwar nicht als Wyrd, aber als Metod oder Meotud, d. i. als Schicksalssender, eine kühne Übertragung [2]), durch die der Kredit der Wyrd wahrscheinlich nicht wenig geschmälert wurde, aber auch das Antlitz des milden Krist für germanische Augen etwas von den strengen Zügen der Wyrd bekam [3]).

Wo immer aber der Krist öffentliche Anerkennung fand, da trat er für das Empfinden der Germanen zunächst einfach als neuer Nationalgott an die Stelle der alten Staats- und Nationalgötter und sein Kult als neuer offizieller Kult an die Stelle der alten immer hochoffiziellen Götterkulte [4]). Die Kirche hinderte

Worten: er hatte nicht Gewalt seiner Worte, es sollte so geschehen. Also hatte es gefügt der Walter des Mannvolks. Ähnlich wird v. 4419 f., 4460, 4778 der Tod des Krist als eine Fügung der Wurd geschildert. Für das fränkische Gebiet vgl. die „Augustin fälschlich beigelegte" Homilia de sacrilegiis (8. Jahrhundert), ed. C. P. Caspari, Christiania 1886, c. 3, § 4, p. 6: Et qui fatum malum aut bonum in hominibus esse credunt, transgressores et pagani sunt.

1) Vgl. Beowulf, v. 427: die Wyrd trieb sie in Grendels Grausen. Aber Gott mag leicht dem tückevollen Räuber die Taten hindern. v. 1556: Grendel möchte mehr noch meuchlings morden, wenn nicht wehrte das Geschick ihm der reiche Gott. „Seefahrer", v. 1157: das Schicksal ist hart, der Schöpfer (meotud) mächtiger, als ein Mensch denken kann. Exeterspruch, v. 9: Gott ist für uns ewig. Wyrd mindert ihn nicht. Eilifr Gudrunarffon (2. Hälfte des 10. Jahrhunderts): Edda Snorra Sturlusonar, Hafniae 1848, 1, p. 446: Krist sitzt im Süd am Brunnen der Urd, der mächtige Bezwinger der Asen des Felsens. Natürlich ist in den Gedichten Wyrd oft nur poetische Formel für den Tod, so z. B. im Heliand an vielen Stellen, vgl. das Glossar in den Ausgaben von Moritz Heyne sub voce, so auch im angelsächsischen Exodus, v. 456 f., wo der Untergang Pharaos der Wyrd zugeschrieben wird.

2) Vgl. oben S. 185.

3) Von hier aus begreift man, daß für Godeskalch die Prädestination so enge sich mit dem Krist verband, vgl. seine Gedichte Poetae aevi Carolini 3, p. 724 ff.

4) Klassischer Beweis der berühmte Prolog zur Lex Salica: vivat Christus qui diligit Francos.

dieſe Aſſimilation nicht, ſondern ſuchte ſie ſogar hier und da zu befördern. Sie zerſtörte zwar meiſt die heidniſchen Kultſtätten, aber ſie errichtete an derſelben Stätte bisweilen gleich chriſtliche Heiligtümer, ſo tat z. B. Biſchof Gaugerich in Cambray um 585 [1]), oder ſie zimmerte aus dem Holz der heiligen Bäume ein Kirchlein, ſo machte es z. B. Wynfrith 723 in Geismar [2]), oder ſie benutzte die heiligen Quellen für chriſtliche Taufen, ſo geſchah es z. B. mit dem Quell des Foſete auf Helgoland [3]). Wo ſpäter auf germaniſchem Boden Kirchen mit wundertätigen Quellen begegnen, darf man, wenn das betreffende Heiligtum ſehr alt iſt, mit einiger Sicherheit vermuten, daß es an Stelle einer altheidniſchen Kultſtätte getreten iſt. Ebenſo ſchonend behandelten die Miſſionare aber manche der alten Kultbräuche [4]). Was ihnen davon unſchuldig ſchien, wie z. B. die alten Trankopferſitten, das ließen ſie chriſtlich umgedeutet weiter beſtehen. Wie einſt die Heiden bei ihren Bierfeſten auf Wodan, Donar, Njord und Freya getrunken hatten [5]), ſo tranken ihre chriſtlichen Nachkommen ſpäter zu Weihnachten fleißig „Kriſtiminni“ und „Stefanskanna“, d. i. auf den Kriſt und St. Stefan und bei anderen Ge-

1) SS. rer. Merov. 3, p. 657. Olrik, Nord. Geiſtesleben, S. 108: viele von den Kirchen des Nordens ſind auf heidniſchen Opferſtätten errichtet. So ſteht z. B. in Gamla Upſala die Kirche an Stelle des alten von Adam von Bremen, Gesta Hammaburg. eccl. 4, 27 beſchriebenen ſchwediſchen Reichstempels.

2) Willibald, V. Bonifatii c. 6, ed. Levison, p. 31 f.

3) V. Liudgeri I, 10. Gregor der Große empfahl bekanntlich den Miſſionaren für England geradezu: Fana idolorum destrui minime debeant — necesse est, ut a cultu daemonum in obsequio veri Dei debeant commutari. Brief vom 10. Juli 601, Registr. ed. Hartmann 2, p. 330 f. Aber wir haben keine Belege dafür, daß dieſer Rat wörtlich befolgt wurde. Daß St. Pancras in Canterbury ein alter Heidentempel ſei, iſt eine ganz unſichere Canterburyer Lokaltradition, vgl. Plummer, Baeda 2, p. 58 f. Die germaniſchen Tempel eigneten ſich wahrſcheinlich nirgends zu chriſtlichen Kirchen, vgl. oben S. 182 f.

4) Vgl. Gregor der Große ebd.: debet sollemnitas immutari, d. i. die heidniſchen Opferſchmäuſe ſind in chriſtliche Kirmeſſen oder Märtyrerfeſte umzuwandeln.

5) Olrik, S. 32.

legenheiten, St. Michaels-, St. Martins-, St. Benedikts-, St. Gertruds-, St. Ulrichs- und namentlich St. Johannisminne, ja die Johannisminne wurde noch im 13. Jahrhundert in Deutschland zu einem liturgisch reich ausgestatteten kirchlichen Festbrauch des dritten Weihnachts- und Osterfeiertages ausgebildet, und ist in dieser Form noch heute in manchen katholischen Gemeinden im Schwange [1]).

Schon die Schnelligkeit, mit der der Krist die alten Götter verdrängte, beweist jedoch, daß er von Anfang an für die bekehrten Völker mehr bedeutete, als all die alten Götter zusammengenommen. Inwiefern, mag uns zunächst ein alter Skalde sagen, der einst Thor begeistert besungen und am Ende seiner Tage ebenso begeistert den Krist besang, der Norweger Eilifr Gudrunarson [2]): „Krist sitzt im Süden am Brunnen der Urd, der mächtige Bezwinger der Asen des Felsens", d. i. der Riesen, der Unholde. Was soll das heißen? Der Krist hat alle bösen Geister überwältigt. Durchblättern wir die vielen altenglischen Messiaden [3]), den Heliand, Otfrids Krist, die gelehrten Poesien und Abhandlungen Hrabans von Mainz und anderer deutscher und englischer Theologen, so stoßen wir immer auf denselben Gedanken. Der Krist hat die bösen Geister alle besiegt [4]). Daneben aber immer auch auf die Behauptung: der Krist ist der allmächtige Weltrichter, der das Schicksal der Seelen nach dem Tode in gerechtem Gericht für immer entscheidet, denen, die seine Gebote gehalten haben, den Zugang öffnet zu dem ewigen Hallenjubel der Himmelsburg, die Frevelkinder aber für ewige Zeiten

1) Adolph Franz, Die kirchlichen Benedictionen im MA., Freiburg 1909, 1, S. 286 ff.

2) 2. Hälfte des 10. Jahrhunderts Snorra Edda 1, p. 446, vgl. Mogk in Pauls Grundriß der german. Philologie 2^2, S. 675.

3) Christ I, Christ II (Verfasser Kynewulf), Christ III, Christ und Satan, Höllenfahrt Christi, Gesicht vom Kreuze Christi, der Panther, der Walfisch, das Rebhuhn, Jüngstes Gericht, sämtlich bei Grein-Wülker, Bibliothek der angelsächs. Poesie, Bd. 1—3.

4) Kynewulf, Christ II, v. 555 ff., Christ und Satan, Höllenfahrt, Gesicht vom Kreuze Christi, Panther v. 55 ff., Walfisch v. 62 ff., Hraban z. B. in dem Gedicht de fide catholica, Poetae aevi Carolini 2, p. 197 ff.

in das Mordhaus der Hölle verdammt[1]). Allein woher hat der Krist solche Gewalt über Wehqual und Glorie, Holde und Unholde, Engel und Teufel bis hinab zu dem Alten von der Hölle? Daher, daß er der Urheber aller Dinge ist, der Schöpfer der Geister und des Mannvolkes, der allgewaltige Himmelsgott und Himmelskönig[2]). Für die von den Dämonen geknechtete Menschheit wurde jedoch diese Gewalt erst dadurch nutzbar, daß er in hochadligem Geschlechte[3]) selber Mensch wurde und als Scharführer (truhtin) auf Erden auftrat, als solcher gegen den Teufel und alle bösen Geister siegreich zu Felde zog und endlich zur Hölle selber hinabstieg, um den Vorsprecher der Dämonen mit Feuerbanden zu binden[4]) und die Höllenbürger der Vorhölle, nachdem er deren Tore mit gewaltigem Getöse zerschlagen, zur Himmelsburg emporzuführen, allen voran den hochadligen Blutsfreund, dem er zuletzt Schwert und Brünne, Helm und Heerschmuck gereicht: Johannes den Täufer. Hieraus erhellt schon: als der Übel größtes erscheint dem Germanen nicht die Schuld oder der Tod, sondern die rettungslose Gebundenheit an die Willkür der Geister und die Unsicherheit über das Schicksal der Seele nach dem Tode, als der Güter höchstes nicht die Vergebung der Schuld oder die Vergottung oder die Aufnahme in die Gottesstadt, sondern die Besiegung der Dämonen und die Erkenntnis, daß dereinst in gerechtem Gerichte jeder nach dem Tode empfängt, was er verdient hat. Als die große Katastrophe,

1) Beowulf v. 179 ff. Kynewulf, Christ II, v. 517 ff. Christ und Satan v. 599 ff. Muspilli; vgl. auch Memento mori, Denkmäler 1, S. 73 ff.

2) Vgl. Christ und Satan, v. 63 f., 243 f., 400 f., 441 ff. und die große Rede des Krist v. 470 ff.

3) Christ II, v. 400 ff. Heliand, v. 250 ff. Otfrid I, 3, 1.

4) Höllenfahrt Christi II, v. 730 ff. Hraban, De fide catholica, p. 201 — 12 Verse — über die Kreuzigung nur: crucifixigur innocens. Otfrid, Krist I, 5, 51 ff.; 11, 59 f; II, 11, 47 ff.; IV, 3, 23; 12, 19, 57 ff.; V, 2, 9 ff.; 4, 45 ff.; V, 16. Heliand, v. 50 ff., 1120 ff., 4918 ff., 5391 ff., 5769 ff.; vgl. die höchst originelle bildliche Darstellung des gebundenen Höllenfürsten und des siegreichen Krist in dem codex Bodlej. Iunius XI. saec. X. ex., Faksimile bei K. W. Bouterwek, Caedmons des Angelsachsen biblische Dichtungen 1854, 3. Abt., Beilage.

welche die Erlösung notwendig gemacht hat, betrachtet er darum folgerecht nicht, wie der Grieche, die Verhaftung der Menschheit unter das Verhängnis des Todes, auch nicht wie der Römer den Sündenfall im Paradiese, sondern den Fall Luzifers und der bösen Engel oder die Entstehung der Unholde und die Erschaffung der Hölle[1]), und als die rettende Stunde im Leben der Menschheit nicht wie der Grieche die Geburt des Gott-Logos, auch nicht wie der Römer den Sühnetod des Erlösers am Kreuze, sondern den Abstieg des Krist in die Höllenburg und seinen siegreichen Einzelkampf mit dem Alten von der Hölle[2]). Denn erst von diesem Moment an ist die Macht der bösen Geister gebrochen, so daß sie nicht mehr Schaden stiften können, wofern die Menschen nur mit dem Namen des Krist und dem Zeichen des Krist sich ihrer erwehren[3]) und sich von ihnen zum Bösen nicht versuchen lassen. Allein solange der Mensch lebt, bleibt er doch immer solchen Verführungen ausgesetzt. Die letzte Entscheidung über sein Schicksal wird daher erst am Endgericht erfolgen. Aber der Krist hat in seiner Milde und Leutseligkeit klare Erkenntnis darüber gegeben, wie jedes Glied des Mannvolks sein Schicksal nach dem Tode und im Endgericht selber bestimmen kann. Er hat alle Menschen wissen lassen, daß diejenigen, die ihm als Mannen sich ergeben und seine Gebote befolgen, sich Anspruch erwerben auf Anteil an den ewigen Freuden der Himmelsburg. Der Weg zum Heil ist daher nach

---

1) Angelsächsische Genesis, v. 20 ff. Christ und Satan, v. 23 ff., 225 ff., 366 ff. Jüngere Genesis, v. 246 ff. Hraban, De fide catholica, p. 198, 36 Verse! Auch Summa theologiae, Denkmäler 1, S. 113 f.

2) Oben S. 206, Anm. 4. Dadurch erhält die Höllenfahrt eine ganz andere Bedeutung. Nach altchristlicher Anschauung steigt der Erlöser in den Hades hinab, nicht um zu kämpfen, sondern um auch die Verstorbenen zu erlösen, vgl. Marlion und die Kleinasiaten. M. Dibelius, Die Geisterwelt im Glauben des Paulus, Göttingen 1909, S. 200 ff. meint freilich: schon Paulus habe unzweifelhaft die Höllenfahrt gelehrt und als Zweck der Höllenfahrt die Überwindung des Satans aufgefaßt, aber das ist nude pure phantasiert. Bei Paulus steht auch nicht ein Buchstabe von solchen Dingen.

3) Unten S. 219, Anm. 5. Otfrid V, 2, 9.

germanischer Anschauung nicht die Teilnahme an den Mysterien, durch welche die Lebenskraft des Gott-Logos der sterblichen Menschennatur übermittelt wird, und die Befolgung der Gebote des Erlösers (griechische Anschauung), auch nicht der Eintritt in den Gottesstaat, in dem die Engel und die von Gott zu Ersatzmännern der gefallenen Engel auserwählten Menschen die Gemeinschaft mit Gott genießen, und die Befolgung der Gesetze, die in diesem Staate gelten (römische Anschauung), sondern einfach der Eintritt in die Gefolgschaft des himmlischen Scharführers Krist oder, was dasselbe besagt, die pünktliche Befolgung der Gebote des Krist.

Die Vorstellungen und Empfindungen, die im lateinischen und griechischen Christentum dem Moralismus die Wage halten, treten somit im germanischen Christentum völlig zurück. Der Erwählungsgedanke hat keinerlei Bedeutung für die Frömmigkeit [1]), eine kräftig entwickelte Kultusmystik fehlt [2]). Der Lohngedanke kann sich daher ganz ungehemmt geltend machen. Er beeinflußt nicht mehr bloß, er beherrscht geradezu die religiöse Anschauung [3]). Gleichwohl bleibt auch auf germanischem Boden stets die Überzeugung lebendig, daß der Mensch der Gnade Gottes bedürfe. Aber warum bedarf er der Gnade? Die Antwort lautet beinahe einmütig [4]): Weil er das nicht tut, was er tun könnte und sollte,

---

1) Das zeigt gerade der Prädestinationsstreit des 9. Jahrhunderts.

2) Klassischer Beweis dafür ist, daß trotz der Vorliebe für die Wandlungslehre das Abendmahl nicht als Speise der Unsterblichkeit gewertet wird, also nicht als Opfermahl, sondern als Opferakt. In der Dichtung begegnet Reflexion über den Wert des Abendmahls als Speise erst sehr spät. Wohl die älteste Stelle ist die Mönchspredigt Rede der Seele an den Leichnam (ca. 1000): du fastetest auf Erden und erfülltest mich mit Gottes Leib und mit des Geistes Trank.

3) Vgl. Hauck 2, S. 767 ff. 776 ff.; besonders charakteristisch der makkaronische Schluß des Phönix, v. 667 ff.: Erlöset hat uns lucis auctor, daß wir in der Lage seien (motun), hier mereri, mit guten Taten erwerben (begietan) gaudia in coelo.

4) Anderer Ansicht sind nur die strengen Augustiner des 9. Jahrhunderts: Godeskalch, Prudentius von Troyes, Ratramnus von Corbie, Servatus Lupus von Ferrières, vgl. Loofs, Dogmengeschichte, S. 462 ff.; auch Theodulf von

nicht weil er ſonſt überhaupt nichts leiſten und keine „Verdienſte“ vollbringen könnte, die des Siegeslohns der Seligkeit würdig ſind. D. i. man denkt bei Gnade in erſter Linie an die Vergebung der Sünden [1]), nicht an eine göttliche Einwirkung auf die Seele, durch die der gute Wille und die Fähigkeit, im Guten zu beharren, erſt geſchaffen werden. Dem entſpricht es, daß man in der Regel ganz naiv vorausſetzt: der Menſch könne jederzeit das leiſten, was er wolle und ſolle, und gar nicht die Möglichkeit in Erwägung zieht, daß durch die Sünde die Freiheit des Willens beſchränkt oder gar aufgehoben werde, und endlich daß man alles Ernſtes behauptet: der „Chriſt könne die Seligkeit [2])

Orleans, vgl. de gratia Poetae 1, p. 458: sua de propriis nostra gerat merita. Dat bene velle prius, peragi quoque donat et ipsum. Praevenit hic sequitur nos opus ejus ibi.

1) Vgl. Loofs, S. 461. Daß die fränkiſche Kirche in den Libri Carolini das Bekenntnis des Pelagius als ihr Bekenntnis aufgenommen hat, beweiſt ſchlagender als alle anderen Zeugniſſe, wie fern man Auguſtin ſtand, ebd. S. 459 f. Vgl. über Alchwine ebd. S. 401, 3. Hraban, Hauck 2, S. 629. 636 ff. Etwas anders ſcheinbar: Baeda oratio 2 MSL 94, p. 529: dispone actus meos ad mandata tua, ut ea jugiter opere complere studeam, ut pro his etiam praemia sempiterna percipiam.

2) Vgl. Hauck 2, S. 767 ff. Bonifatius carmen 7, Poetae 1, p. 20: meritis suis vivit in arce coeli. Alcuin carmina Poetae 1, p. 304 nr. 86, 306 nr. 88; 4, 307 v. 9, 10, 13; 322 nr. 98 und viele Stellen mehr. Hraban, Poetae 2, p. 253 nr. 13 u. 14: reddere sanctis mercedem de digno certamine. Kynewulf, Chriſt II, v. 745 ff.: wir Menſchen ſollen von Taten zu Taten Tugendübend ſpringen, daß wir zum höchſten Himmelreiche durch fromme Werke aufſteigen. Derſelbe, Juliane, v. 695. 731; Elene, v. 1280 ff.; Guthlak A, v. 31 ff.: nach der teuren Heimat durch Werke ſtreben, v. 63 ff., 494 ff., 765 ff.: ſich das ewige Leben auf Erden verdienen (earnian). Guthlak B, v. 1059 ff.: Guthlak ſehnt ſich nach dem Lohne für die Werke, die er getan; v. 1059 f.: ich weiß untadelige Vergeltung (meord), unvergänglichen Lohn mir beſchieden; v. 1140 ff.; v. 1278: Guthlak „der durch Werke ſchöne“; v. 1343 ff.: die Seligkeit der Siegeslohn, der Werke Glorienlohn „Gemüt des Menſchen“ v. 75 ff. Reden der Seele v. 165 ff. Phönix v. 571: die Menſchen wirken durch ihren eigenen Willen, daß ihnen der waltende König am Gerichtstage mild wird. Adelwulf, de abbatibus, c. 1, p. 265; 3, p. 268; 6, p. 271; 8, p. 275. Daß der volkstümliche Fatalismus die Neigung, in dem Heil eine Gabe Gottes zu ſehen, befördert habe

und ſogar die Sündenvergebung [1]) ſich verdienen [2])" und auf „der Werke Glorienlohn", „die untadelige Vergeltung", „den Erbſitz in der Himmelshalle" als Erſatz für die Preisgabe der Weltſchätze förmlich rechnet [3]).

Was zu dieſen einfachen religiöſen Gedanken in der kirchlichen Verkündigung paßt, das wird kräftig hervorgehoben, was dazu nicht paßt, zwar keineswegs unterdrückt, ſondern von den Theologen treulich in Formeln und Lehrbüchern weitergeführt, aber völlig beiſeite geſchoben. Zu jenen mit Nachdruck betonten Zügen der Überlieferung gehören in erſter Linie alle Ereigniſſe, welche die Macht des Kriſt im allgemeinen und ſeine Macht über die Geiſter und Seelen im beſonderen in hellſtem Lichte zeigen: der Sturz der böſen Geiſter und die Erſchaffung der Hölle, die Welt-

(Hauck 2, S. 777 f.), kann ich nicht finden. Die Wyrd hat es nur mit den Schickſalen des Menſchen im Diesſeits zu tun, nicht mit ſeinem Lohn im Jenſeits.

1) Vgl. Otfrid I, 24, v. 17 ff. Baeda oratio 1 MSL 94, p. 529: per magnam misericordiam et per modulationem psalmorum quam ego indignus peccator decantavi, liberes animam meam de peccato! Pseudo-Beda, Waſſerſchleben, Bußordnungen, p. 253. Confessionale Egberti, c. 2, ebd. p. 304: prima remissio peccatorum baptismus, secunda amor Dei, tertia desiderium elemosynarum, quarta effusio lacrymarum in vera penitentia, quinta confessio peccatorum, sexta afflictio cordis et corporis laboribus et jejuniis, septima, ut homo mores suos corrigat coram Deo, octava preces Sanctorum pro peccatore, nona misericordia et bona fides, decima, ut homo alium a flagitiis ad Dei voluntatem convertat, undecima bona remissio (Verſöhnlichkeit gegen andere), duodecima martyrium; ebenſo, nur ſtiliſtiſch feiner Cummean, ebd. p. 461.

2) Meritum wird daher einfach Wechſelbegriff für pretium, merces, proventus = Profit; merere alicui heißt aliquem remunerari, vgl. Du Cange sub voce. Daß meritum und gratia urſprünglich nicht einander aus-, ſondern einander einſchließende Begriffe ſind und daß als merita ſolche Leiſtungen anzuſehen ſind, die an ſich keinen Rechtsanſpruch auf Lohn begründen, ſondern nur darum von Gott belohnt werden, weil er gütig und gnädig iſt und den Menſchen nicht ſtrikte nach den Grundſätzen des Privatrechts, ſondern nach der aequitas, dem Naturrecht behandelt, geriet in Vergeſſenheit.

3) Oben S. 209, Anm. 2. Dazu Guthlak A, v. 595 ff. Gemüt des Menſchen, v. 58 ff.

schöpfung [1]), die Versuchungsgeschichte [2]), die Heilwunder, insbesondere die Austreibung der Dämonen [3]), die Höllenfahrt [4]), das Endgericht [5]). Völlig in den Hintergrund tritt dagegen für die religiöse Anschauung z. B. der Tod des Krist am Kreuze [6]). Man redet und reflektiert selbstverständlich auch über dies Ereignis, aber man malt es niemals so eingehend und liebevoll aus, wie den Himmelssturz Luzifers und die Höllenfahrt und fühlt so wenig das Bedürfnis, sich davon eine ganz klare und bestimmte Anschauung zu verschaffen, daß selbst so hochgebildete Sänger, wie der Angelsachse Kynewulf und der Heliandichter, den „Siegesbaum des Himmelwarts" bald als Galgen, bald als Kreuz bezeichnen [7]) und den Himmelswart bald am Stricke, bald an den Wunden durch „die heiligen Nägel" sterben lassen. Man wiederholt weiter selbstverständlich bei jeder Gelegenheit getreulich, was bei Augustin, Gregor dem Großen und anderen Kirchenvätern

---

1) Caedmons Hymnus, Grein-Wülker 2, p. 316 f. Angelsächsische ältere und jüngere Genesis. Aldhelm, de creatura Opp. ed. Giles, p. 272 f. und die Übersetzung davon Grein-Wülker 3, p. 208 ff., nr. 41 Gaben des Menschen ebd. p. 140 ff. Wunder der Schöpfung ebd. p. 152 ff. Gesang der 3 Jünglinge im Feuerofen im Daniel, v. 165 ff. ebd. 2, p. 476 ff. Kentischer Hymnus ebd. 3, p. 231 ff. Für Deutschland vgl. Wessobrunner Gebet, Denkmäler 1, S. 1 f. Summa theologiae ebd. S. 114 ff. Altsächsische Genesis in der Heliandausgabe von Behaghel 1911.

2) Christ und Satan, v. 665 ff. Hraban, de fide catholica, p. 201, 31 Verse. Summa theologiae Snorra Edda 2, p. 235. Heliand, v. 1025 ff. Auch Otfrid malt Krist I, 4 die Geschichte mit besonderer Vorliebe aus.

3) Hraban, De fide catholica, p. 201, c. 58.

4) Oben S. 206, Anm. 4. Dazu Guthlak A, v. 565 ff. Baeda Hymnus 6 MSL 94, p. 624.

5) Christ und Satan, v. 597 ff. Christ II, v. 779 ff. Christ III, v. 898 ff. Baeda De die judicii MSL 94, p. 633 ff. und die spätere Übersetzung davon bei Grein-Wülker 2, p. 250 ff. Jüngstes Gericht ebd. 3, p. 171 ff., vgl. W. Deering, Ags. poets on the judgment day, Halle 1902. Für Deutschland vgl. Muspilli, Denkmäler 1, S. 7 ff. Heliand, v. 4273 ff. Otfrid V, 20. Hraban, de fide catholica, p. 20, 2—4, 138 Verse. Das Gericht wird selbstverständlich wie ein germanisches Ding angestellt.

6) Bei Hraban in de fide findet sich darüber nur ein Vers!

7) Oben S. 185.

über den Tod des Herrn steht, aber man wiederholt die Sätze der alten Lehrer nur, man fühlt nur selten den Antrieb, sie weiter zu denken, und, wenn man es doch einmal tut, wie z. B. Alchwin in einem berühmten Briefe an Karl den Großen über die Frage, wem der Krist das Lösegeld für die verlorene Menschheit gezahlt habe [1]), so bleibt man doch schon im ersten Anlaufe wieder stecken. Man versucht endlich je und dann auch über diese Tat des Krist ganz selbständig zu reflektieren. Aber die Gedanken, auf die man dabei gerät, führen mehr von dem Kreuze ab, als zu ihm hin. Sieht man in dem Tod des Herrn, anknüpfend an die alten Vorstellungen von der Wyrd, die Folge einer unabwendbaren, über den Krist verhängten Schickung [2]), dann bezeichnet man ihn indirekt zwar nicht als ein Ärgernis, aber als eine Torheit. Schildert man ihn dagegen rein phantasiemäßig als den Kampf eines großen adligen Scharführers, der siegend fällt und ganz nach germanischer Weise von seinen von allen Seiten herbeieilenden Edeln am Abend des Schlachttages feierlich auf der Walstatt beklagt wird [3]), dann umgeht man faktisch die harte Tatsache, die es zu erklären galt, und die man doch sonst sehr wohl kannte, daß der Krist wie ein gemeiner Verbrecher am Galgen geendet hatte. Man darf danach wohl sagen: der Germane war noch völlig außerstande, in das Leiden des Krist sich mitleidend zu versenken, dies Leiden zu verstehen, ja überhaupt ernstlich als ein wirkliches Leiden sich vorzustellen. Der Krist, den er kannte, leidet zwar auch, aber wie ein großer König und Krieger in gerechtem Kriege leidet, entschlossen, ruhig, freudig, ohne Mitleid zu begehren und Mitleid zu erregen [4]). Das Haupt voll Blut

1) Epist. nr. 307 MG. EE. 4, p. 466 ff. aus den Jahren 801—4. Alchwine antwortet: das Lösegeld wird Gott gezahlt, nicht dem „Tode". Im selben Brief faßt er das Leiden des Krist als ein Tun auf — voluntaria permissio vel dispositio, non mortalis dominatio necessitatis. Aber weiter kommt er trotz sehr vieler Worte nicht auf dem Wege zwischen Augustin und Anselm von Canterbury.

2) Heliand, v. 4460 ff.

3) Klassisches Beispiel: Gesicht vom Kreuze Christi bei Grein-Wülker 2, p. 111 ff.

4) Vgl. Gesicht vom Kreuz, v. 39 f.: Der junge Held, der allmacht-

und Wunden war sonach faktisch für die Germanen noch nicht vorhanden. Ebensowenig aber auch der arme Menschensohn, der nicht hatte, da er sein Haupt hinlegte, und der demütige Freund der Zöllner und Sünder, der gerade zu den Niedrigen, Verachteten und Verstoßenen sich hält. Der Krist, den sie verehrten, hat überhaupt mit dem Jesus des Evangeliums nicht sehr viel mehr als den Amtsnamen „der Christ" gemein. Er ist nicht arm [1]), sondern reich und mächtig, nicht unedel und ein Freund der Ächter und Geringen, sondern ein großer Scharführer oder König aus uradeligem Geschlecht, der nur in adeliger oder hochadeliger Umgebung sich bewegt [2]), er ist mit einem Worte der Himmelskönig, der Weltschöpfer [3]), der Allvater [4]), der allmächtige Herrgott in eigener Person [5]). Daß dieser allmächtige Herrgott Krist einmal auch Menschennatur annehmen und als Mensch erscheinen konnte, das erschien jedem Germanen als etwas so Selbstverständliches, daß er darüber überhaupt gar nicht ernstlich reflektierte. Selbst die gelehrten karolingischen Theologen merkten daher gar nicht, daß hier ein Problem vorliege, dessen Lösung nicht ganz einfach sei. Selbst sie begnügten sich auf die Frage: wie ist die Vereinigung Gottes mit einer menschlichen Natur denkbar, mit der populären Antwort: dem Allmächtigen ist alles möglich, und gaben infolgedessen in dem adoptianischen Lehrstreite die altabendländische Christologie, die auf Christi wahre Mensch-

---

volle Gott, der Starke und Festgesinnte ersteigt mutig den hohen Galgen.

1) Riki, reich und mächtig, ist im Heliand stehendes Attribut des Krist, vgl. das Glossar in Heynes Ausgabe sub voce.

2) Heliand, v. 2050 ff., 4005, 5255 ff. Otfrid nennt I, 18 sogar die Engel adelig.

3) Christ und Satan, v. 1 ff., 470 ff. Christ II, v. 611 ff., 659 ff., 715 ff. Auch Godescalchs Kristlieder Poetae aevi Carolini 3, p. 724 ff.

4) Kahle, S. 385 f.

5) Christ II, v. 527. Elene, v. 726 ff. Gesicht vom Kreuz, v. 30 ff.: der Fürst der Menschheit, der allmachtvolle Gott, der Obherr der Himmel, der Gott der Völker, der Wart des Himmels, der Siegruhmwalter, der Herr der Glorie, der reiche Krist, der Hochvater, der allmachtreiche Gott — das sind in 156 Versen die Epitheta des Krist.

heit so großes Gewicht legt, mit einer Leichtigkeit auf, die angesichts ihres sonstigen ängstlichen Traditionalismus beinahe wie Leichtfertigkeit anmutet [1]). Das Volk aber kannte überall nicht einmal den menschlichen Namen, den der Erlöser führte: Jesus. Es sagte statt Jesus überall einfach: der „Heiland“ [2]), und es wußte es nicht anders, als daß der Heiland-Krist der Heiland-Gott sei [3]), der Gott-König [4]), der Himmelswart [5]), der allmächtige, starke, erhabene, gütige, milde Herr des Alls [6]), der Vater der Völker [7]), der Gott der Glorie [8]), der ewige Herr und Herrgott, dem im Hochjubel unaufhörlich die Engel „Heilig, heilig, heilig“ singen, der eine ewige Gott aller Kreaturen [9]), der schon dem Abraham, Isaak und Jakob erschien, der allgewaltige Schöpfer und Gott der Hochengel [10]), des Mannvolks und aller Geister, der alles kann, was er will, nicht nur im Himmel, sondern auch auf Erden und unter der Erden [11]), also auch einmal mit Fleisch sich um-

1) Vgl. Hauck, K.-G. 2, S. 288 ff. Olrik, S. 108 f. Anselm und die großen Theologen des 12. Jahrhunderts knüpfen daher genau da wieder an, wo die altabendländischen Theologen aufgehört haben, und nicht bei Alchwine und anderen Antiadoptianern, vgl. über Abälard, den Lombarden, Gilbert de la Porrée Hauck 4, S. 439 f. Nur zwei deutsche Theologen vertraten charakteristischerweise dem gegenüber noch ähnliche Anschauungen wie Alchwine: Gerhoch und Arn von Reichersperg ebd. S. 440 ff.

2) So im Angelsächsischen, Altsächsischen, Altnordischen, vgl. Kahle, S. 385 f., aber auch im Althochdeutschen, vgl. den Tatian, Otfrid, Weißenburger Katechismus, Denkmäler 1, S. 205 ff.; St. Galler Credo ebd. S. 209; Beichtfragment, S. 240; Notker S. 250. 255.

3) Christ und Satan, v. 595.

4) Ebd. v. 598.

5) Christ III, v. 1589 f.

6) Vgl. B. Kahle, Das Christentum in der altwestnordischen Dichtung, Arkiv for Nordisk Filologie, Neue Folge 13 (1901), p. 131, 132 f., 137 ff.

7) Christ und Satan, v. 359.

8) Ebd. v. 428; Christ II, v. 527; Andreas, v. 1664.

9) Ebd. v. 532; Andreas 190, 1283; Kynewulf, Elene, v. 726, 754. Andreas, v. 363 f., 563, 703, 752.

10) Ebd. v. 1378; Elene, v. 751, 920 ff., 1022 ff. und öfter.

11) Noch um 1225 antwortet Snorri Sturluson auf die Frage: Wie ist der Krist zu nennen? 1, p. 446: creator caeli et terrae, angelorum et solis, rector mundi et regni coelestis et angelorum, rex coelorum et solis

hüllen [1]), leiden, ſterben, auferſtehen. Für die menſchlichen Züge im Bilde des Kriſt intereſſierte das Volk ſich daher noch weniger als die Theologen. Es ſah, hörte und begriff nur die Taten und Geſchehniſſe ſeines Erdenwandels, in denen er ſich aller Welt als der allmachtreiche Gott offenbart hatte: ſeine Wunder, ſeine Höllenfahrt, Auferſtehung und Himmelfahrt. Mit einem Wort: es kannte, liebte, ſchätzte, verehrte den Kriſt nur *als Gott*.

Mit der alten fides incarnationis wurde aber ſelbſtverſtändlich überall auf germaniſchem Boden auch die alte fides trinitatis völlig beiſeite geſchoben. Zwar rief man nach wie vor getreulich neben dem Kriſt auch den Vater und den heiligen Geiſt an, aber die Funktionen von Vater und Geiſt, die Weltſchöpfung, die Weltregierung [2]), die Tröſtung, die Kräftigung, die Aufrichtung der Gläubigen durch beſeligende, wunderbare Kraftwirkungen [3]) waren ſo vollſtändig auf den Kriſt übergegangen, daß Vater und Geiſt faſt nur mehr eine liturgiſche Exiſtenz führten. Auch die sanctissima Trinitas als Einheit ſpielte in Formeln

---

et angelorum, Hierosolymorum, Jordanis et Graeciae, dominus apostolorum et sanctorum hominum — lauter nomina gloriae!

1) Die altweſtnordiſchen Dichter ſagen geradezu: er *beſchloß*, ſich mit Fleiſch zu umhüllen; vgl. Arkiv, N. F. 12, p. 129; vgl. Chriſt und Satan, v. 470 ff.: „Ich habe euch geſchaffen, weiſe Geiſter ... Ich habe dort im Paradieſe einen Obſtbaum geſetzt ... Da tat *mir's* wehe, daß das Werk *meiner* Hände des Kerkerhauſes Flammen duldete ... Ich fuhr zur Erde durch der Frauen Stand." Chriſt III, v. 1380 ff.: „ich — der Kriſt — *ſtieg* als Menſchkind in die Mutter." *Kynewulf*, Chriſt II, v. 720 ff.: Der allmachtvolle Herr ſtieg ein in die Frau.

2) Selbſt für einen ſo gebildeten Theologen wie Godeſkalch iſt der Kriſt ſchlechthin *alles*, vgl. ſeine Kriſtlieder Poetae aevi Carolini 3, p. 724 ff. Im Norden iſt der Kriſt einfach „unſer Vater der Gott", vgl. A. D. Jorgensen, Den nordiske kirker grundlaeggelse og forste udvikling 1, p. 574 f.

3) Vgl. *Kynewulf*, Chriſt II, v. 660 ff.: Der Geiſtſohn Gottes gibt manchem weiſe Wortbegabtheit durch ſeines Mundes Geiſt und edle Einſicht ... die Fähigkeit, das göttliche Geſetz den Leuten zu erläutern ... Er iſt, v. 728, des Vaters Troſtgeiſt. Er iſt der heilige Gott, der den Verfolgten Heil und Tröſtung ſchafft, Andreas, v. 91 ff. Was ſonſt der Geiſt tut, tuen die Engel, vgl. Guthlak, v. 1215 ff.: er ſandte mir einen heiligen Geiſt, einen Engel.

noch eine sehr große Rolle; sie wurde nach wie vor in jeder Urkunde im Eingang feierlich genannt und in den Schulen viel studiert. Denn die Bücher des hl. Augustin über sie galten als die höchste theologische Leistung, die man kannte, und wurden daher von den Gelehrten, die etwas auf sich hielten, nach wie vor fleißig gelesen, abgeschrieben und ausgeschrieben [1]). Allein auch für die gelehrtesten Theologen war das hochheilige Mysterium doch kein wirklicher Gegenstand der Andacht, sondern bloß ein Komplex schwieriger Begriffe und Formeln, an dem sie sich in der ungewohnten Kunst des begrifflichen Denkens übten, den Laien aber blieb selbst der Name Trinitas so fremd und unverständlich, daß in Skandinavien noch im Hoch- und Spätmittelalter das Volk alle St. Threnneugskirkjur ohne weiteres in St. Drottenskirkjur [2]), d. i. Kirchen des heiligen Drotten Krist, umtaufte.

Man darf danach wohl behaupten: Die Germanen haben aus der kirchlichen Verkündigung genau das herausgegriffen, was sie brauchen konnten, und, was sie herausgriffen, immer unwillkürlich den religiösen Vorstellungen angepaßt, in denen sie zur Zeit der Bekehrung lebten. Sie fürchteten nichts so sehr wie die Dämonen und Gespenster, darum war ihnen der Krist in erster Linie der Bezwinger und Herr der Geister. Sie empfanden auf Schritt und Tritt eine dumpfe Angst vor den unberechenbaren Fügungen der Wyrd oder des Schicksals. Darum war es für sie ein erlösender Gedanke, daß der Krist der Metod sei, der allmächtige Schöpfer und Herr aller Dinge. Sie waren über nichts so im ungewissen, wie über das Schicksal der Seele nach dem Tode. Darum konnten sie den Krist nicht genug als den mächtigen Lebensspender preisen, der in gerechtem Gerichte das Schicksal des einzelnen nach dem Tode für immer entscheidet. Mit anderen Worten: der germanische Gottes- und Kristglaube ist das Produkt einer Assimilierung der kirchlichen Verkündigung an die speziellen religiösen Bedürfnisse der germanischen Stämme

1) Vgl. Alchwine, De trinitate — abgeschrieben aus Augustin.

2) Olrik, S. 108. Ein Beispiel: Die St. Drottenskirche in Wisby auf Gotland.

oder ein Verſuch, die dem germaniſchen Heidentume eigentümliche Dämonenfurcht, Schickſalsangſt und Ungewißheit über das Leben nach dem Tode durch die hierzu geeigneten kirchlichen Glaubensgedanken zu überwinden. Dieſe Glaubensgedanken ſtehen daher überall in dem germaniſchen Kriſtglauben voran. Was in der kirchlichen Verkündigung darüber hinausgeht, wird zunächſt überhaupt nicht innerlich angeeignet, aber doch auch nicht für immer abgeſtoßen, ſondern als ein toter Beſitz in Formeln und Lehrbüchern von den Theologen getreulich weiter geführt, ſo daß es ſpäter noch einmal für die Frömmigkeit Wert und Bedeutung erlangen konnte.

So naturhaft, barbariſch und roh dieſer Kriſtglaube auf den erſten Blick erſcheint, ſo hatte er aber doch ſchon einen ſtark geiſtigen und ethiſchen Zug. Der bloße Name Kriſt weckte ſchon die Vorſtellung des Endgerichts, und die Vorſtellung des Gerichts predigte eindrucksvoller als die beſte moraliſche Belehrung die Pflicht, die Gebote des Kriſt zu befolgen. Nicht wenig verſtärkt aber wurde dieſer ethiſche Impuls, der in dem Kriſtglauben an und für ſich ſchon lag, durch eine echt germaniſche Neuerung, durch die Übertragung der gemeingermaniſchen Vorſtellung vom hochadeligen Scharführer (truhtin) auf den Kriſt und das erlöſende Handeln des Kriſt [1]). Denn damit war für den Germanen nicht nur eine klare Anſchauung von dem Verhältnis des Kriſt zu den Kriſtgläubigen gegeben, ſondern auch eine klare Anſchauung von dem Verhalten, zu welchem der Gläubige gegenüber dem Kriſt verpflichtet ſei. Wie der Gefolgsmann dem Gefolgsherrn, dem er ſich freiwillig ergeben hat, Treue und Gehorſam ſchuldet, ſo

1) Klaſſiſche Beiſpiele dafür: Das altengliſche Geſicht vom Kreuze Chriſti, Chriſt und Satan, Höllenfahrt, auch noch Kentiſcher Pſalm, v. 1 ff.; Heliand. Bei Otfrid geht die Vorſtellung vom Scharführer ſchon über in die dem Franken geläufigere vom germaniſchen Großkönig, wonach die Gläubigen Untertanen des Kriſt ſind und als ſolche dem Himmelreich Treue zu ſchwören haben, vgl. II, 21, 29, auch v. 9. In England bleibt der alte comitatus-Gedanke nicht nur länger lebendig, ſondern wird auch auf andere bibliſche Perſonen übertragen, ſo in beſonders kraftvollem Stile in „Exodus“ auf Moſes.

ſchuldete nach germaniſchem Empfinden auch der Chriſt dem Kriſt, dem er ſich freiwillig durch die Taufe ergeben, Treue und Gehorſam, d. i. „Meiden alles Heidentums und pünktliche Befolgung des Chriſtentums“ [1]) oder der Gebote Chriſti. Und wie der Gefolgsmann von dem Gefolgsherrn nur dann Unterhalt und Anteil an der Beute beanſpruchen kann, wenn er treulich bei dem Herrn ausharrt, ſo hat nach germaniſcher Vorſtellung der Chriſt nur dann Anſpruch auf einen Platz in der Himmelsburg, wenn er bis zum letzten Atemzuge dem Dryhten Kriſt die Treue gehalten hat.

Wir haben ſomit keinen Anlaß, von dieſem altgermaniſchen Kriſtglauben gering zu denken. Mißt man ihn an dem Glauben des Apoſtels Paulus oder des Auguſtinus, dann erſcheint er freilich ſehr unvollkommen. Vergleicht man ihn aber mit dem germaniſchen Heidentum — und das iſt in dieſem Falle allein der rechte Maßſtab —, dann erkennt man deutlich, welch eine Fülle von erlöſender und ſeelenerhebender Kraft er trotz ſeiner Mängel ſchon in ſich ſchloß. Er befreite die germaniſchen Völker allmählich von dem lähmenden Bann der Schickſalsangſt und dem Alp der Dämonen- und Geſpenſterfurcht, er gab ihnen allererſt die ernſte und doch beglückende Gewißheit, daß nach dem Tode jeder einzelne vor einen unbeſtechlichen Richter kommen werde, der ihm zuteile, was ihm nach ſeinem Verhalten auf Erden gebühre, und ſchenkte ihnen zu alledem noch die frohe Zuverſicht, endlich einen fulltrui gefunden zu haben, der mächtiger, gewaltiger und dabei verläßlicher ſei als das Schickſal, überhaupt als alle Gewalten, die im Himmel und auf Erden ſich denken laſſen. Es liegt daher allenthalben eine friſche, helle Morgenſtimmung auf dem jungen germaniſchen Chriſtentum. Die Freude über den mächtigen und milden Kriſt klingt bald in dem mächtigen Tone des alten Heldenſanges [2]), bald in den feierlichen Weiſen des

1) Dies die ſtehende Formel der angelſächſiſchen Geſetze, vgl. Edward und Guthrum 2; Aethelred 5, 9. 22. 34; 6, 1. 27. 42; Knut I, 1. 21; Northumbriſches Prieſtergeſetz 47. 67.

2) Vgl. Kynewulf, Chriſt II, Geſicht vom Kreuze Chriſti, Chriſti Höllenfahrt, Chriſt und Satan, Heliand, Muſpilli; auch der Kentiſche Pſalm-

lateiniſchen Hymnus [1]), bald in der reichen Bilderrede des alten Lehrſpruchs [2]) und bald in der pathetiſchen Weiſe der lateiniſchen Predigt [3]) hundertſtimmig durch alle Lande. Daß der Kriſt ſo Gewaltiges fordert, mindert nirgends die Begeiſterung, die ſein Name weckt. Die Größe der Forderung reizt vielmehr gerade dazu, ſich ihn zum dryhten zu wählen, und ſodann weiß jedermann gar wohl, daß dieſer dryhten ſtets ſehr viel mehr gibt, als er verlangt. Wie das eigene Leben, ſo erſcheint dem Germanen aber auch das ganze Naturleben ſeit der Begegnung mit dem Kriſt in einem helleren und freundlicheren Lichte. Die Welt iſt ihm jetzt nicht mehr etwas ſchlechthin Gegebenes, älter und letztlich unabhängig von den Göttern, ſondern eine Schöpfung des allmächtigen Kriſt, von deſſen Huld und Milde er nur Gutes erwartet, nicht mehr bloß eine Wohnſtätte unheimlicher Geiſter und Geſpenſter, gegen die er zwar mancherlei kräftige Zauber kennt, aber keinen allmächtigen Nothelfer, ſondern das wohlgeordnete Reich des allmächtigen Kriſt, in dem jedes Ding und Weſen ſeinen beſtimmten Platz hat [4]) und ſchon das Ausſprechen des Namens „Kriſt“ und das Nachahmen ſeines heiligen Zeichens genügen, alle Unholde und Unholdinnen in die Flucht zu ſchlagen [5]). Ebenſo wichtig wie dieſer ihm völlig neue Gedanke der Naturordnung iſt aber für ſeine ganze Naturanſchauung, daß er unter der Führung der altteſtamentlichen und altchriſtlichen Poeten jetzt auf eine Menge Naturerſcheinungen achten lernt, um die er bisher

---

1) Vgl. Chriſt I, Godeſkalchs Chriſtlieder Poetae aevi Karolini 3, p. 724 ff.

2) Vgl. Exeterlehrſpruch und ſchon Cottonſcher Lehrſpruch.

3) Vgl. Chriſt III. Der größte Teil der auf uns gekommenen altweſtgermaniſchen Dichtungen ſind Kriſtlieder.

4) Über die Wunder der Schöpfung beſonders v. 38 ff. Grein-Wülker 3, p. 152 ff. Aber auch Beowulf v. 90 ff. Aldhelm, De creatura und die angelſächſiſche Überſetzung davon, Rätſel 41 bei Grein-Wülker 3, p. 208 ff.

5) Selbſt der gelehrte Bäda hält Symbol, Vaterunſer und Kreuzſchlagen für das wirkſamſte Mittel gegen die böſen Geiſter und empfiehlt darum den Biſchöfen, die Laien das Vaterunſer und Symbol in der Volksſprache zu lehren und im Kreuzſchlagen fleißig zu üben, epist. ad Egbertum, c. 5, 15, p. 408 f. 418 f. Auch Otfrid ſieht in dem Bekreuzigen das beſte Mittel gegen den Teufel und die Teufel, Buch V, 2, 9.

nirgends ernſtlich ſich gekümmert hatte. Wie auf alle naiven Menſchen, ſo hatten auch auf ſein Gemüt und ſeine Phantaſie bislang eigentlich nur die Naturereigniſſe und Naturerſcheinungen tieferen Eindruck gemacht, die ihn mit Furcht und Grauen erfüllten: der leichenfarbene Winter [1]), der die Menſchen mit Froſt und Hunger, Schneeſturm und Nebel peinigt, die ewige Nacht der Nebelmoore, aus denen immer wieder mit ſchwarzen Wolken das leidige Gewitter aufſteigt [2]), die wilde Einöde des endloſen Sumpfwaldes [3]), in welcher der graue Wolf den Wanderer anſchleicht [4]), die herzbeklemmende Einſamkeit des reifkalten Meeres [5]), auf dem der Schiffer im kleinen Schiffe nichts weiter hört als das Gebrüll der brandenden Wogen, das donnernde Krachen der treibenden Eisſchollen, den ſcharfen Pfiff des Waſſerhuhns, den mißtönenden Schrei der Möwe und der eiſig befiederten Meerſchwalbe. Jetzt erſt kommt ihm klar zu Bewußtſein, wie viel Schönes und Angenehmes es doch in dieſer Welt gibt oder vielmehr, mit wie viel herrlichen Dingen der milde Kriſt ſeine Schöpfung geſchmückt hat. Die Sonne und das Licht beginnen in all ihrem Glanze auch für ihn jetzt zu leuchten [6]), die Blumen auf der Flur nun erſt recht zu duften und zu blühn, und die weite glatte fruchtbare Ebene, die reichbeladenen Fruchtbäume, die grüne Waldwieſe, die klaren Waldwäſſer, über deren flinke Wellen die Sonne in tauſend Lichtern ſpielt, zeigen ſich ihm nun erſt in all ihrem lieblichen Reiz. Ja ſeine Phantaſie wird durch die chriſtlichen Poeten ſo beflügelt, daß ſie willig ſchon Naturbilder ausmalt, die zu der ihn umgebenden Natur in ſchroffſtem Gegenſatze ſtehen. Statt von beſchwerlichen Fahrten durch Nacht

1) Beowulf, v. 1128. „Wanderer", Grein-Wülker 1, p. 284 ff.

2) Beowulf, v. 1355 ff.

3) Ebd. v. 1374 ff.

4) Schickſale der Menſchen, v. 10 ff.

5) „Seefahrer", Grein-Wülker 1, p. 290 ff. Das Meer, das mit Eis geht, iſt im Beowulf ein immer wiederkehrendes Bild.

6) Vgl. Wunder der Schöpfung. Die Schilderung des Paradieſes im „Phönix", Grein-Wülker 3, p. 95 ff. „Guthlac" ebd. p. 55 ff. Die Ebene erſcheint, wenigſtens dem Angelſachſen, als Inbegriff landſchaftlicher Schönheit.

und Nebel, Schnee und Eis, wilde Moore und öde Steinklippen oder von den Gefahren des eisigen Meeres, von Walfischen und Wölfen, Sumpfdrachen und Waldungeheuern träumt er jetzt schon ebenso gern von fernen Ländern, in denen es weder Klippen, noch Berge, noch Moore, noch Winter, noch Gluthitze gibt, sondern ein ewiger Frühling über endlose, ewig grüne Ebenen glänzt [1]), von wunderbaren Vögeln und Vierfüßlern, die er in der nordischen Heimat niemals gesehen [2]), und von fremden Völkern, die bei reichstem Goldhort und überströmender Weinspende ein herrliches Leben führen, aber freilich auch bisweilen höchst seltsamer und ungeheurer Taten sich unterwinden [3]). Wie wertvoll auch diese Bereicherung der Naturerscheinung und diese Belebung, Klärung, Vertiefung des Naturgefühls für das innere Leben der germanischen Stämme war, bedarf keines Beweises. So seltsam es klingt, sie lernten durch den Krist nicht nur den Himmel, sondern auch die Erde besser kennen als zuvor und auch auf der Erde sich wohler, froher und heimischer fühlen.

Allein schon die Tatsache, daß der Krist mit solcher Energie zu den Dämonen und Seelen in Beziehung gesetzt wurde, zeigt, daß der Durchschnittsgermane, genau wie heute der Durchschnittsbatak, den alten Dämonen- und Seelenglauben sehr viel zäher festhielt, als den Glauben an die alten Götter. Wie hätte es auch anders sein können? Daß es Dämonen gebe und die Seele auch nach dem Tode des Menschen fortlebe, wurde auch von der Kirche nicht bestritten, sondern mit höchstem Nachdrucke bejaht, und daß man gegen die Dämonen auf alle und jede Weise sich sichern müsse, auch von den christlichen Priestern wieder und wieder den Gläubigen eingeschärft. Kein Wunder daher, daß auch bei den Germanen der altheidnische Dämonen- und Seelenkult nicht bloß Jahrzehnte, sondern Jahrhunderte lang den Sturz der alten Götter überdauerte. Einen eigentlichen Seelenkult hat

---

1) „Phönix", Schilderung des Paradieses.

2) Vgl. „Phönix", „Panther", Grein-Wülker 3, p. 164 ff.

3) Vgl. Daniel 1 ff., Grein-Wülker 2, p. 476 f., „Andreas" ebd. p. 1, v. 20 ff.

die Kirche selbstverständlich nie geduldet [1]), aber die üblichen Leistungen zugunsten der Toten ließ sie zum Teil in verchristlichter Gestalt ruhig weiter bestehen. So machte sie z. B. aus dem sogenannten Totenteil, d. i. dem Teil der Fahrhabe, der dem Toten nach heidnischem Brauche ins Grab gelegt wurde, den sogenannten Seelenteil, d. i. eine feste Abgabe für Seelmessen [2]). Durch Seelmessen verdrängte sie überhaupt allmählich alle alten Bräuche des Totenkults. Die Folge war natürlich ein ständiges Anwachsen dieser im griechischen Osten und anderwärts ganz unbekannten Seel- und Votivmessen, also daß manche geistliche Institute schließlich über 20000 solcher Messen Jahr für Jahr zu absolvieren hatten [3]). Nicht anders verfuhr die Kirche mit dem heidnischen Dämonenkult. Der Kult als solcher wurde von ihr selbstverständlich unterdrückt, aber die Vorstellungen, aus denen er hervorgegangen war, und die mancherlei apotropäischen Bräuche, die sich mit ihm verbanden, fanden zum guten Teile, wenn auch oft in sehr seltsamer Verkleidung, Eingang in die kirchliche Religionspflege und Religionsübung. Ich begnüge mich, drei charakteristische Belege dafür anzuführen: die Rezeption des germanischen Hexenglaubens, die Rezeption der religiösen Heilmethoden des germanischen Heidentums bei Krankheiten von Menschen und Tieren und die Rezeption der germanisch-heidnischen Zauberriten zum Schutze von Menschen und Tieren gegen schädliche Einwirkungen der Geister und Seelen.

Der Glaube an Hexen und Hexenkünste wurde zunächst von den Vertretern der Kirche meist sehr lebhaft bekämpft, ja bis ins 12. Jahrhundert gar nicht selten geradezu für einen bloßen Wahn erklärt [4]), die germanische Sitte des Hexenverbrennens und Hexenauffressens aber anfänglich sogar einmütig verdammt und ver-

1) Vgl. Ratio de Cathecizandis Rudibus, ed. J. M. Heer in Bibl. patristischer Forschungen I, 1, S. 86. Indiculus, Capit. 1, p. 222 f.

2) Vgl. H. Brunner in der Festgabe für von Martitz.

3) So z. B. zu Beginn der Reformation des Allerheiligenstift zu Wittenberg.

4) Vgl. Döllinger, Das Papsttum², 1892, S. 123 f. 424.

worfen [1]). Allein die primitiven Instinkte der Barbaren zeigten sich auch in diesem Punkte stärker als der Widerstand der Aufgeklärten; seit dem 13. Jahrhundert verwandelte sich, wie allbekannt, auch die Kirche in eine eifrige Hexenverfolgerin.

Ganz ebenso stellten sich die kirchlichen Kreise anfänglich zu den mancherlei religiösen Heilmethoden des germanischen Heidentums, zu dem Besprechen, dem Amulettwesen, dem Aufhängen hölzerner Nachbildungen der erkrankten Gliedmaßen und Haustiere an Kreuzwegen und Bäumen [2]), an denen nach germanischem Glauben die Seelen und Geister gleichsam ihren Wechsel hatten [3]). Aber auch hier griff die Kirche das Übel doch nicht an der Wurzel an und warum? Weil sie selber alle Krankheiten, bei denen die natürliche Ursache nicht auf der Hand lag, auf dämonischen Einfluß zurückführte. Sie rottete daher den germanischen Volksglauben an die Krankheitsdämonen, die Druck-, Schuß-, Stoß-, Schlag- und insbesondere die Wurmgeister [4]), die in Wurmesgestalt in den Körper sich einschleichen und dort allerlei Unheil stiften sollten, nicht aus, sondern ließ ihn ruhig weiter bestehen, nur die damit verbundenen Zauberbräuche suchte sie allmählich christlich umzuformen oder wenigstens christlich zu uniformieren. So perhorreszierte sie selbstverständlich den Gebrauch der altheidnischen Segen- und Zauberformeln [5]), aber sie schuf zum Ersatz dafür eine ungeheure Menge völlig gleichartiger christlicher Formeln und Segenssprüche, die für den volkstümlichen Bedarf in diesem Stücke mehr als ausreichten, als Fieber-

1) Vgl. Capitulare de partibus Saxoniae (786), c. 6, Capitularia 1, p. 68.

2) Siehe unten S. 224, 19.

3) Mogk, Mythologie², p. 259.

4) Mogk, Mythologie², p. 266ff. Adolph Franz, Die kirchlichen Benediktionen 2, S. 402f. Im Norden stellt man sich die Krankheitsdämonen als weibliche Wesen vor, „Töchter der Hel"; vgl. Arkiv for Nordisk Filologie, N. F. 13, p. 14.

5) Vgl. Wasserschleben, Bußordnungen, p. 201, § 4 (Theodori Poenit), p. 239 (Egbert, c. 8), p. 272 (Pseudo-Baeda, c. 30), p. 312 (Pseudo-Egbert Confess., c. 29), p. 367f. (Pseudo-Romanum, c. 5. 6), p. 644f. (corrector Burchardi, c. 54—56. 59—60).

ſegen [1]), Wurmſegen [2]), Gichtſegen [3]), Giftſegen [4]), Wund- und Blutſegen [5]), Augen- [6]), Ohren- [7]), Zahn- [8]), Naſen- [9]), Magenſegen [10]), Puſteln-, Karfunkel- [11]), Rotlauf-, Blattern- [12]), Typhus- [13]), Epilepſie- [14]), Hexenſchuß-, Hexenſtich- [15]) uſw. Segen. Sie verbot weiter ſtreng, beim Sammeln von Heilkräutern alte Zauberformeln zu murmeln, aber ſie geſtattete ausdrücklich, bei dieſer nützlichen Arbeit als incantatio das Vaterunſer oder das Apoſtolikum zu gebrauchen [16]). Sie bekämpfte mit allem Nachdruck den Gebrauch heidniſcher Amulette [17]), aber gegen chriſtliche Amulette hatte ſie nichts einzuwenden, ja ſtellte ſpäter ſolche ſelber maſſenhaft her [18]). Sie unterſagte endlich immer aufs ſtrengſte, hölzerne Gliedmaßen an Geiſterbäumen und Kreuzwegen aufzuhängen [19]), aber ſie geſtattete ohne weiteres, ſolche Nachbildungen in Holz, Wachs oder Eiſen in den Kirchen und bei den Altären anzubringen [20]). Danach wundert man ſich nicht, daß ſie auch dem echt heidniſchen Bedürfnis, Menſchen und Tiere, Haus und Hof, Garten, Feld und jegliches Gerät durch beſondere apotropäiſche

1) Vgl. Franz, Benedittionen 2, p. 468—84, Cockayne Leechdoms 12 (Rolls Series), p. 136.

2) Vgl. Denkmäler 1, S. 17. Franz 2, p. 415, woſelbſt andere Literatur.

3) Ebd. 2, p. 507—10.

4) Ebd. 1, p. 300. Cockayne 2, p. 111 f., 112.

5) Denkmäler 1, S. 18. Franz 2, p. 510—13, woſelbſt andere Literatur.

6) Ebd. 2, p. 484—98. Cockayne 1, p. 387.

7) Cockayne ebd.

8) Ebd. p. 394.

9) Ebd.

10) Ebd. 1, p. 387.

11) Ebd. 2, p. 358.

12) Franz 2, p. 513.

13) Cockayne 2, p. 140.

14) Franz 2, p. 498—511.

15) Cockayne 2, p. 156; 3, p. 52—55.

16) Vgl. Corrector Burchardi, c. 56, Waſſerſchleben, p. 644.

17) Vgl. Pirmin von Reichenau, Scarapsus, ed. Caspari, Kirchenhiſtoriſche Anekdota, p. 173, 176.

18) Vgl. instar omnium Franz, Bd. 2 über die Reliquien, S. 450 ff.

19) Pirmin ebd. p. 175.

20) Vgl. Richard Andree, Votive und Weihegaben 1904, p. 74—166.

Kultakte gegen böse Geister festzumachen, freundlich entgegenkam. Sie segnete zum Schutze gegen die Geister vor dem Beilager das Ehebett [1]), sie segnete die Schwangere [2]) und die Kreißende [3]), die Haustiere [4]) und die Ställe, die Häuser [5]) und die Schiffe [6]), die Brunnen [7]) und die Mühlen, die Gärten, die Almen, die Felder, die Weinberge, die Obstbäume [8]), die Fischnetze, die Angeln [9]), die Waffen [10]), die hauswirtschaftlichen Gefäße [11]), die Seefahrer, die Wallfahrer, die Reisenden [12]). Und wie sie segnete, so fluchte sie auch, ganz wie es gerade nötig schien, exkommunizierte feierlich Mäuse und anderes Ungeziefer [13]) und machte unter Umständen sogar den schädlichen Tieren oder vielmehr den in denselben sitzenden Gespenstern oder Dämonen förmlich den Prozeß [14]). Die Zahl der Sakramentalien und Benediktionen, die sie zu diesem Zwecke schuf, ist Legion und der Einfluß, den sie dadurch auf das Volksleben erlangte, überhaupt nicht abzuschätzen. Man sagt nicht zuviel, wenn man behauptet, daß der christliche Priester für den germanischen Bauer als Medizinmann geradezu

1) Franz 2, p. 176ff.

2) Ebd. p. 189ff. Cockayne 1, p. 66—69.

3) Cockayne 1, p. 392: Kind, ich beschwöre dich, komme heraus wie Lazarus.

4) Ebd. 1, p. 385. 386. 388. 390. Die Bienensegen ebd. 1, p. 385, Denkmäler 1, p. 34f., Franz 2, p. 136f., woselbst weitere Literatur.

5) Ebd. 1, p. 604—10.

6) Ebd. 1, p. 626—30.

7) Ebd. 1, p. 610—21.

8) Ebd. 2, p. 1—123 über Flursegen, Wettersegen usw.

9) Ebd. 1, p. 624—26.

10) Ebd. 2, p. 299ff.

11) Ebd. 1, p. 624f.

12) Ebd. 2, p. 261ff; vgl. den Weingartner Reisesegen, Denkmäler 1, S. 18f.

13) Cockayne 1, p. 397; Franz 2, p. 40—75: Maledictio contra animalia nociva, als Mäuse, Engerlinge, Heuschrecken, Schnecken, Würmer.

14) von Amira, Tierstrafen und Tierprozesse, Innsbruck 1891. Evans, The criminal persecution and capital punishment of animals, London 1906, p. 313ff., hier auch ein chronologisches Verzeichnis von Tierprozessen und Exkommunikationen. Daraus ergibt sich: der weltliche wie der kirchliche Tierprozeß taucht auf im 13., erlischt erst im 19. Jahrhundert. Hauptverbreitungsgebiet das alte Burgund, seltener in Spanien, England, Deutschland.

unentbehrlich wurde und daß der Durchschnittsgermane schließlich kaum einen Schritt mehr tat, ohne einen kräftigen geistlichen Segen zu murmeln oder von dem Priester einen Segen zu begehren. Manche dieser Benediktionen und Segen sind nun gewiß liturgisch sehr wohl geraten und höchst erbaulich zu lesen. Aber man kann doch nicht leugnen, daß damit eine dicke Schichte germanischen Aberglaubens in die ohnehin mit hellenistischen und römischen Bräuchen solcher Art schon stark belastete kirchliche Religionsübung einzog und den primitiven religiösen Instinkten des germanischen Heidentums hierdurch Gelegenheit gegeben wurde, sich ungestört unter dem Schutze der Kirche zu behaupten und zu betätigen.

Für dies Nachwirken der heidnisch-religiösen Instinkte in den germanischen Volkskreisen haben wir aber auch sonst mancherlei merkwürdige Belege. Ich erinnere zunächst an die sogenannten Gottesurteile oder Ordalien [1]). Daß es sich dabei um ein altheidnisches Rechtsinstitut handelt, steht außer Zweifel [2]), ebenso daß die Kirche nach anfänglichem Widerstreben [3]) für alle Formen des Ordals, sogar für den Zweikampf [4]), kirchliche Riten geschaffen und sogar einige neue spezifisch kirchliche Ordalien [5]) erfunden hat. Erst im 9. Jahrhundert erhebt sich hier und da Widerspruch wider den heidnischen Brauch [6]), aber dieser Widerspruch machte nur geringen Eindruck. Doch erklärte sich die fränkische Kirche

1) Franz 2, p. 307. 398.

2) Nur von Amira in Pauls Grundriß² 3, p. 218 ff. vertritt auch in diesem Stücke eine ketzerische Ansicht: er hält die Ordalien insgemein für eine christliche Schöpfung. Dagegen alle anderen Rechtshistoriker.

3) Vgl. über Avitus von Vienne (um 500) Liber adversus legem Gundobadi c. 13 MSL 104, p. 745.

4) Franz 2, p. 364 f.: „Benedictio baculi (des Kampfstockes) et clipei hominis proficiscentis ad duellum" aus dem Manuale Eboracense, dem usus Sarum und Pontificale von Glasgow.

5) Das Ordal des geweihten Bissens, die Abendmahlsprobe, das judicium in Psalterio, vgl. ebd. 2, p. 362 ff. 384 ff.

6) Agobard von Lyon, Liber contra judicium Dei MSL. 104, p. 250 ff. Anonymus, Carmen de Timone comite (nach 834), v. 73 ff. Poetae aevi Carolini 2, p. 122.

schon damals gegen das Ordal des Zweikampfs und Rom auch gegen die Eisenprobe und den Kesselfang [1]). Allgemein und nachdrücklich wurde die Opposition indes jedoch erst im 12. Jahrhundert [2]), und erst seit dem 13. suchte man kirchlicherseits überall mit allen Mitteln die Institution zu beseitigen. In diesem Punkte ist es also der Kirche noch im Laufe des Mittelalters gelungen, ein völlig angeeignetes und verkirchlichtes Stück germanischen Heidentums wieder auszuscheiden. Und warum? Weil jenes Stück Heidentum mit ihrer Überlieferung absolut nicht in Einklang zu bringen war. Aber es gab ein weites Gebiet kirchlicher Religionsübung, das den Germanen die allerfreieste Betätigung ihrer religiösen Neigungen und Instinkte erlaubte: das war der Heiligen- und Reliquienkult. Man braucht nur einen flüchtigen Blick in die drei zurzeit erschienenen Bände der Passiones et Acta Sanctorum aevi Merovingici zu werfen, um zu erkennen, wie leicht dieser Kult, der längst kirchliche Geltung erlangt hatte, als das Christentum bei den Germanen erschien, auf germanischem Boden sich einbürgerte, und wie ungeheuer schnell in den germanischen Volkskirchen die Zahl der Heiligen und ihrer Kultstätten sich vermehrte. Wer hat jene viele neuen Heiligen kreiert? Etwa die Päpste? Nein, denn die begannen erst seit Ende des 10. Jahrhunderts das Recht für sich zu beanspruchen, Heilige zu ernennen [3]). Oder die führenden Kreise der fränkischen Kirche? Nein! Denn die standen dem Reliquienkult, wenigstens zur Zeit des großen Karl, nicht sehr freundlich gegenüber [4]) und wollten von neuen Heiligen nichts wissen [5]). Es war überall das Volk und die dem Volke nahestehenden

---

1) Vgl. Franz 2, p. 315 ff., hier ist auch die ungeheure Literatur gebucht.

2) Vgl. ebd. p. 323 ff. über das verbum abbreviatum des Pariser Theologen Petrus Cantor († 1197). Man darf wohl sagen: die Beseitigung der Ordalien ist ein Verdienst der Jungscholastik.

3) Vgl. den Artikel „Heilige" in der Realenzyklopädie [3].

4) Hauck, K.-G. 2, S. 745 ff.

5) c. 42 Frankfurt 794 MG Concilia 2, p. 170, c. 51 Mainz 813 ebd. p. 272; vgl. auch Admonitio generalis (789), c. 42. Capitularia 1, p. 56.

Kreise des Klerus, welche die neuen Heiligen und die zahllosen neuen Kultstätten in Aufnahme brachten. Es ist daher begreiflich, daß die Mythologen eine Zeitlang jeden in germanischen Landen verehrten Heiligen daraufhin untersuchten, welcher alte germanische Gott unter seinen Kleidern sich versteckt halte [1]), und daß sie bei dieser Manipulation so oft den alten Gott der Fruchtbarkeit Frô oder Freyr und sein weibliches Gegenstück Freya oder Gerdh entdeckten. Denn die Lieblingsheiligen der germanischen Bauern, St. Martin, St. Georg, St. Wolfgang, St. Sebastian, St. Wendelin, St. Leonhard, St. Gertrud, waren naturgemäß samt und sonders ausgesprochene Agrarier [2]). Aber diese Entdeckungsversuche sind bisher alle völlig mißglückt. Gerade der Heilige, der Frô noch am ähnlichsten sieht, der sogenannte bayerische Bauernherrgott St. Leonhard, ist nachweislich erst durch die französischen Zisterzienser seit dem 12. Jahrhundert in Bayern, Schwaben und Tirol allmählich bekannt geworden [3]), also zu einer Zeit erst auf deutschem Boden erschienen, wo Frô, wenn er überhaupt je in jenen Gebieten verehrt worden war, längst nicht mehr im Gedächtnis des Volkes lebte. Man kann also nur sagen: dieselben religiösen Motive, die in Schweden beim Übergange der südschwedischen Stämme zum Ackerbau zur Erhebung des Frô = Freyr zum Hauptgott geführt haben, haben in Bayern und Oberschwaben seit dem 12. Jahrhundert St. Leonhard bei den Bauern zu höchstem Ansehen verholfen und der Leonhardsverehrung ein so altertümlich-germanisches Gepräge gegeben [4]). Dasselbe gilt aber auch von den anderen germanischen Bauernheiligen, von St. Martin bis herab zu dem heiligen Ludwig, dem die angenehme und nützliche Funktion zugefallen ist, das Sauerwerden des Bieres zu verhüten [5]). Sie sind allesamt keine verkleideten germanischen Götter, sie sind erst in christ-

1) So treffend Karl Weinhold, Zt. des Vereins für Volkskunde 5, S. 416.

2) Vgl. über sie Richard Andree, Votive und Weihegaben, S. 35 ff.

3) Ebd. S. 42 ff.

4) Ebd. S. 50—166.

5) Ebd. S. 13.

licher Zeit neu entstandene, neu geschaffene Gestalten der germanischen Volksreligion. Sie sind also klassische Zeugen dafür, daß auch nach der Christianisierung die heidnisch-religiösen Motive auf germanischem Boden wirksam geblieben sind und neue, ganz den altheidnischen Typus tragende Kulte fort und fort erzeugt haben und zwar nicht nur in dem sogenannten Mittelalter, sondern auch noch weit über das Mittelalter hinaus, wie z. B. die Entstehung des Notburgakultus im Inntale zeigt [1]). Man darf sonach wohl behaupten: Die Geschichte des mittelalterlichen Christentums ist zum guten Teile nichts weiter als eine Fortsetzung der germanischen Religionsgeschichte. Heidnisch-germanisch sind ihrer Herkunft nach nicht nur viele der damals neu aufkommenden religiösen Bräuche und Sitten, sondern auch vielfach die religiösen Motive, welche jene für das Mittelalter charakteristischen neuen Kulte und Kultvorstellungen geschaffen haben. Selbst die Verkündigung von Christus muß sich eine starke Abwandlung gemäß den besonderen religiösen Bedürfnissen der Germanen gefallen lassen, wobei der Gottmensch zum Krist wird, d. i. zu einer selbst dem Schicksal an Macht überlegenen Himmelsgottheit, die vor allem gegen die Unholde hilft und das Geschick der Seele nach dem Tode sicherstellt, das Wort vom Kreuze aber zu einem Heldensang von den rettenden Machttaten des Weltschöpfers Krist, in dem gerade das Kreuz völlig zurücktritt und als Höhepunkt der Erlösungsgeschichte ein völlig mythologisches „Ereignis" erscheint: der Einzelkampf des Gottes Krist mit dem Satan in dem Mordhaus der Hölle.

Allein ein vollständiges Bild von dem germanischen Christentum als Religion erhält man erst, wenn man sich vergegenwärtigt, wie die germanischen Stämme die sittlichen Forderungen des neuen Glaubens aufnahmen, und in welcher Weise die germanischen Volkskirchen diese Forderungen an ihre Pflegebefohlenen heranbrachten. Es ist schon erwähnt worden, mit welchen Hindernissen die Mission auch bei der Übersetzung und Darlegung der

1) Ebd. S. 10. Im Unterinntal seit dem 17. Jahrhundert verehrt. 1718 wurden ihre Gebeine erhoben. 1862 erst wurde sie selig gesprochen.

elementarſten Begriffe chriſtlicher Sittlichkeit zu kämpfen hatte. Aber beinahe noch ſpröder als die Sprachen zeigten ſich die Menſchen, denen jene Begriffe verdeutlicht werden ſollten. Wo die kirchlichen Anſchauungen ungefähr mit den germaniſch-rechtlichen Anſchauungen zuſammentrafen, da ward es der Kirche allerdings nicht ſchwer, manche Neuerungen durchzuſetzen. So glückte es ihr z. B., wie ſchon König Älfred von England konſtatiert [1]), die Todes- und Leibesſtrafen faſt völlig abzuſchaffen und durch Vermögensſtrafen zu erſetzen. Aber ſie wäre damit doch kaum ſo raſch durchgedrungen, wenn die Vermögensſtrafen im germaniſchen Recht nicht bereits eine ſo große Rolle geſpielt hätten. Wo ihr dagegen das germaniſche Recht und die germaniſche Sitte entgegenſtanden, da predigte ſie nicht bloß Jahrzehnte, ſondern Jahrhunderte lang tauben Ohren. Nichts zeigt das ſo deutlich wie die Entwicklung des Eherechtes und der Eheſitten. Daß die Vielehe vom Übel ſei, begriffen die Germanen nur ſehr allmählich. Im Frankenreiche z. B. huldigten die Fürſten im 6. und 7. Jahrhundert noch ganz ungeſcheut der Polygamie [2]). Selbſt der fromme König Dagobert († 629) hatte gleichzeitig drei Königinnen und daneben ſo viele Kebſen, daß der Chroniſt vor der Aufgabe zurückſchrickt, ſie alle namentlich aufzuführen [3]), und noch der Hausmeier Pippin der Mittlere († 714) nannte zwei legitime uxores ſein eigen [4]). Noch länger aber dauerte es,

---

1) Vgl. Aelfreds Geſetze 49, 7.

2) Vgl. Gregor. Tur. hist. Franc. 4, 3: Chlotar I. († 561) iſt gleichzeitig verheiratet mit zwei Schweſtern Ingunde und Aregunde. Ähnliches wird erzählt 4, 26 von Charibert von Paris, † ca. 570, 4, 28 von Chilperich von Soiſſons, † 458.

3) Fredegar, 4, 54, 58—60.

4) Ebd. contin. c. 6 (103), vgl. für die nordiſchen Verhältniſſe Adam, Gesta Hammab. eccl. IV, 21: Die Schweden halten in allem Maß, nur nicht in der Zahl der Weiber. Ein jeder nimmt nach Verhältnis ſeines Vermögens 2, 3, die Reichen und die Fürſten aber, ſo viel ſie wollen, und all das ſind echte Ehen. Zur Sache vgl. Joh. Warneck, 50 Jahre Batakmiſſion, S. 110: Als die erſten Männer, die mehrere Frauen beſaßen, übertraten, hat man von ihnen nicht verlangt, ihre Frauen bis auf eine zu entlaſſen, da man ſich ſagte, daß dieſe Frauen ja doch die wirklichen Ehefrauen der Männer

ehe die Germanen erkannten, daß das Halten von Kebsen (Nebenweibern) und Friedels (zeitweiligen Beischläferinnen) etwas Unsittliches sei [1]). Der Begriff der Unehelichkeit war ihnen daher bis tief ins Mittelalter hinein völlig unbekannt. Vollbürtige Kinder, Kebskinder, Findelkinder [2]) wurden rechtlich zunächst überall vollkommen gleich behandelt. Sie hatten alle gleiches Kindesrecht, falls der Vater sich entschlossen hatte, sie als seine Kinder anzuerkennen. Es wimmelt infolgedessen in allen germanischen Reichen des Frühmittelalters förmlich von unehelichen Sprößlingen und sogar von unehelichen Fürsten. Ich nenne nur die unehelichen Frankenherrscher Theuderich I. († 534), Theudebert II. († 612), Bernhard von Italien († 818), Bernhard von Schwaben († 891), Arnulf von Kärnten († 599), Zwentibold von Lothringen († 900), Wilhelm von England († 1087), und erinnern weiter an die höchst bemerkenswerte Tatsache, daß in Norwegen von Harald Harfagri bis Hakon Hakonssohn, also von 930 bis 1263 sich fast lauter Uneheliche auf dem Throne folgten [3]) und in Portugal noch 1383 ein Unehelicher eine neue Dynastie begründen konnte. Danach wundert man sich nicht, daß es den Germanen so außerordentlich schwer fiel, sich in die kirchliche Anschauung von der Unauflöslichkeit der Ehe und von der Verpflichtung des Ehemannes zu ehelicher Keuschheit zu finden.

---

waren. Selbstverständlich galt diese Erlaubnis nur für Leute, die aus der heidnischen Zeit mehrere Frauen mitbrachten.

1) K. Weinhold, Deutsche Frauen 2², S. 15 ff. Das Konkubinat ward das ganze Mittelalter hindurch von den Reicheren gepflegt. Der Ostrogote Theoderich, der Wisigote Alarich, der Vandale Godegisil, die Merowinger, Karl der Große, Arnulf von Kärnthen, Otto der Große, Heinrich I. von England † 1135, Kaiser Friedrich II. sind dafür die bekanntesten Beispiele.

2) Vgl. H. Brunner in Savignys Zt. für Rechtsgesch. II 17, S. 1 ff. 230. 198 ff. Ich nenne noch folgende berühmte Uneheliche: Theodorich der Große, Giserich, Sohn des Wisigoten Alarich, Theudigotho, Königin der Wisigoten, Ostrogotho, Königin der Burgunden, Romuald von Benevent (7. Jahrhundert), Johann XII., Papst und Tyrann der Römer († 964). Erzbischof Wilhelm von Mainz † 968, Sohn Ottos des Großen, Tankred von Sizilien † 1194, Manfred von Sizilien † 1266.

3) K. Maurer, Altnordische Rechtsgeschichte 3 (1908) S. 153 ff.

Noch in christlicher Zeit kommt es häufig vor, daß der Ehemann die Ehefrau einfach verstößt [1]), und bis tief ins Hochmittelalter dürfen selbst anerkannt fromme Fürsten und Herren ehebrecherische Verhältnisse unterhalten, ohne Anstoß zu erregen oder kirchliche Zensuren sich zuzuziehen [2]). Man sieht daraus schon zur Genüge, daß auch in christlicher Zeit die Frau noch lange als ein minderwertiges Geschöpf galt. Wie in Walhall nach dem Glauben des heidnischen Nordens kein Platz für Frauen war, so konnten Ende des 6. Jahrhunderts fränkische Bischöfe noch ernstlich darüber disputieren, ob die Frau überhaupt den Namen Mensch verdiene [3]). Auch die Hartnäckigkeit, mit der die Germanen noch in christlicher Zeit an der Raubehe und an der reinen Kaufehe festhielten [4]), zeugt nicht gerade von besonderer Wertschätzung der Frau. Daß aber einige christliche Stammesrechte den Weibern ein höheres Wergeld zubilligen als dem Manne, ist durchaus kein Beweis gegen diese Behauptung. Denn bei den Franken und Anglowarnen hatte das Weib solch hohes Wergeld nachweislich nur, solange es in gebärfähigem Alter stand [5]), und bei den Altsachsen [6]), solange es noch nicht geboren hatte. Die Gebärfähigkeit und nicht etwa die Überzeugung, daß das Weib ein

1) Der Frankenkönig Theuderich I. († 532) verstößt die Deuteria, um die Langobardin Wisichardis zu heiraten, Greg. Tur. 3, 23. Dasselbe tun Theuderich II. († 613), der Langobardenkönig Rothari († 652), Karl der Große.

2) Vgl. Wilhelm Malmsbury, Gesta Regum 2 p. 488 über Heinrich I. von England († 1135): gignendae prolis amore mulierum gremio effundebatur nec dignaretur advenae delectationi praebere assensum, nisi ubi regium semen procedere posset in effectum effundens naturam ut dominus, non obtemperans libidini ut famulus.

3) Greg. Tur. 8. 20 Synode von Mâcon 585.

4) Vgl. Rudolf Köstler, Die väterliche Ehebewilligung (Stutz, Kirchenrechtl. Abhdl. 51), p. 32ff. und dazu Joh. Warneck, 50 Jahre Batakmission, S. 109f.: Die Sitte des Frauenkaufs hat man nach einigen vergeblichen Versuchen, sie bei den Christen abzuschaffen, bis heute bestehen lassen. ... Die batakischen Frauen sehen in dem Kaufpreis, der für sie gezahlt wird, nichts Entwürdigendes.

5) Lex Salica 24. 6. Ripuaria 12, 1; 13. 14, Lex Angliorum et Werinorum 48.

6) Lex Saxonum 15

höheres Wesen sei, war mithin der maßgebende Gesichtspunkt bei der Aufstellung dieser Bestimmungen. Nicht geringe Mühe bereitete der Kirche weiter der Kampf gegen die weitverbreitete Anschauung, daß die Abtreibung kein Vergehen sei [1]), und die Auseinandersetzung mit den altheidnischen Vorstellungen über die patria potestas und die Rechte des Herrn gegenüber den unfreien Knechten und Mägden. Als die Isländer im Jahre 1000 den Übertritt zum Christentum beschlossen, behielten sie sich bekanntlich ausdrücklich das Recht vor, auch fürder Pferdefleisch zu essen und Kinder, die sie nicht aufziehen wollten, auszusetzen. Solche Privilegien nahmen die südgermanischen Stämme, soviel wir wissen, nirgends in Anspruch. Aber das Privileg, die leiblichen Kinder in die Sklaverei zu verkaufen [2]), ließen sie sich vorerst nirgends

1) Nach der christlichen Lex Frisionum V, 1 ist Abtreibung der eigenen Leibesfrucht nicht strafbar. Dagegen wird Abtreibung fremder Leibesfrucht als Zauberei mit Strafe bedroht Lex Bajuv. VIII 18. Lex Wisigot. VI 3, 1. Wie verbreitet die Kenntnis von Abtreibungsmitteln, Antikonzeptionsmitteln und Ähnliches schon war, zeigen die Bußbücher, vgl. Theodor I, 14, 24—27. Wasserschleben, Bußordnungen, p. 199 f.; wiederholt I Pseudo-Beda 4, 12 p. 225 mit dem Zusatze: sed distat multum, utrum paupercula pro difficultate nutriendi an fornicaria causa sui sceleris celandi fuerit; desgleichen II Pseudo-Beda 14 p. 265 f., Pseudo-Egbert 30 f. p. 312 f., Cummean 6, 9—11 p. 479, Poenitentiale 25 Capitulorum c. 3 p. 507, Vallicellanum II, 30 p. 560, Pseudo-Theodor 6, 3—8 p. 586 f. Originell: Pseudo-Beda 30 p. 255: bibisti ullum maleficium, id est herbas vel alias causas, ut non potuisses infantes habere aut alio donasti; 31: necasti partus tuos; Pseudo-Romanum 2, 16 p. 366; 9, 23 p. 375 (herbarius vir aut mulier interfectores infantium); Hubertense 56 p. 385 (si quis potiones acceperit, ut mulier non concipiat aut conceptos occiderit aut vir semen effuderit a coitu mulieris, ut non concipiat); Merseburgense 33 p. 395; 46 p. 396; Cummean 6, 3 p. 478; Vigilanum 79 p. 533; Theodulf von Orléans Capita MSL. 105 p. 212, 219. Regino von Prüm De synodalibus causis 2, 62—67 ed. Wasserschleben p. 239 f. Corrector Burchardi 47—51, Wasserschleben, Bußordungen, p. 659. Danach tut man doch wohl gut, die landläufigen Begriffe von der Unschuld der alten Germanen etwas zu korrigieren.

2) Vgl. Theodor, Poenitentiale II, 13, 1, Wasserschleben p. 217. Gesetze der Angelsachsen Äthelred 5, 2; 6, 9; Knut 2, 3. C. 27 Konzil London 1102.

verkümmern. Das einzige, was die Kirche zunächst durchsetzen konnte, waren einige Beschränkungen dieses alten Rechtes. Aber selbst in dem frommen England wurden die betreffenden Gesetze so mangelhaft durchgeführt, daß bis Ende des 11. Jahrhunderts der Kinderverkauf nach Irland einen Haupthandelszweig der Stadt Bristol darstellte [1]). Aber wenn man schon die leiblichen Kinder nicht sehr zart behandelte, so noch viel weniger selbstverständlich die unfreien Knechte und Mägde. Die Schwächung einer Unfreien wurde nur dann hart bestraft, wenn der Missetäter selber ein Unfreier war [2]). War er ein Freier, so hatte er dem geschädigten Sklavenherrn nur eine relativ geringe Geldbuße zu zahlen [3]). War aber der Unzüchter der Herr selbst, so erfolgte gar nichts. Man sah also in derartigen Vergehen nur eine Schädigung des Sklavenherrn, nicht auch eine Schädigung der Sklavin selber, geschweige denn eine Verletzung der weiblichen Ehre der Sklavin. Danach wundert man sich nicht, daß in dem christlichen England die Lords und Thegn [4]) bis Ende des

---

1) Kolemann, V. Wulstani 2, 20 MSL. 179 p. 1756: homines ex omni Anglia in Bristol ancillasque prius ludibrio lecti habitas jamque praegnantes venum proponebant. Videres et gemeres concatenatas funibus miserorum ordines et utriusque sexus adolescentes, qui liberali forma, aetate integra barbaris miserationi essent, quotidie venditari. Facinus execrandum, dedecus miserabile nec belluini affectus memores homines necessitudines suas, ipsum postremo sanguinem servituti addicere. Hunc tam inveteratum morem et a proavis in nepotes transfusum Wlstanus paulatim delevit. Das geschah Ende des 11. Jahrhunderts.

2) Vgl. für England Aelfreds Gesetze c. 25 (Entmannung). Für den Kontinent Lex Ribuaria 58, 17 (Entmannung oder 3 solidi). Lex Salica 25, 8 (120 Hiebe oder 3 solidi; Entmannung oder 6 solidi, wenn die Magd stirbt).

3) Lex Fris. 9, 3 ff., Lex Bajuw. 8, 13: 4 solidi. Lex Salica 25, 3. Lex Ribuaria 58, 17: 15 solidi. Edictus Rothari c. 194: 12, resp. 20 solidi. Aelfred c. 25: 5 solidi.

4) Vgl. Kolemann a. a. O. oben Anm. 1. Malmsbury, Gesta Regum 2 p. 305 bezeichnet es geradezu als einen Charakterzug der christlichen Engländer um 1066: multi ancillas suas ex se gravidas aut ad publicum prostibulum aut ad extremum obsequium venditabant. Damit vergleiche man die Berichte über die heutigen Neuchristen.

11. Jahrhunderts gar nicht selten ihre Mägde in eigener Person schwängerten, um sie dann samt der Leibesfrucht in Bristol auf dem Sklavenmarkt an den Meistbietenden zu verkaufen, und daß harte und grausame Mißhandlung der Hausknechte und Hausmägde auch in christlicher Zeit recht oft vorkam [1]). Kaum erst erwähnt zu werden braucht weiter, daß die Germanen das fünfte Gebot auch in christlicher Zeit bis tief ins Hochmittelalter sehr leicht nahmen. Großen Diebstahl hielten sie überall auch als Christen für sehr viel entehrender und strafbarer als gemeinen Mord [2]). Die Blutrache galt nicht nur den Laien [3]), sondern sogar christlichen Klerikern [4]) noch Jahrhunderte nach der Bekehrung als heilige Pflicht [5]), und die Fehde wurde selbst von dem frommen König Älfred von England [6]) noch als ein erlaubtes Rechtsmittel betrachtet. Auffälliger erscheint auf den ersten Blick, wie schwer es den Neubekehrten fiel, feierlich beschworene Verträge unverbrüchlich zu halten. Offenkundige Treulosigkeit gegen den volkfremden Feind wurde in Deutschland z. B. noch Ende des 10. Jahrhunderts selbst von christlichen Mönchen als weise Heldentat verherrlicht [7]), und gemeinen Verrat glaubte

1) Belege unten S. 242.

2) In Bayern verfiel z. B. im 8. und 9. Jahrhundert der Dieb bei großem handhaftem Diebstahl der Todesstrafe, der Mörder hatte nur eine sehr hohe Buße zu zahlen, vgl. Lex Bajuw. IX 8 und XIX 2, 3. Für das Frankenreich verfügt Karl der Große 779: beim ersten Diebstahle ist dem Diebe nur ein Auge auszustechen, beim zweiten die Nase abzuschneiden, beim dritten ist er hinzurichten, und Ludwig der Fromme 818/9: der Mörder hat das Wergeld des Getöteten zu zahlen und ins Exil zu gehen, vgl. Capitularia 1 p. 51, 23; p. 282, 7.

3) Beispiele: Greg. Tur. 2, 6 (die heilige Chrodechilde). 3, 33. 3, 35. 4, 41 (Rosamunde und Alboin). 5, 5. 5, 36. 6, 36. 8, 5. 8, 18. 10, 27. Paulus Diaconus 2, 28. 4, 52. 6, 22. 44.

4) Berühmtes Beispiel: Bischof Gewilib von Mainz ermordet 743 den Sachsen, der seinen Vater Bischof Gerold erschlagen hatte: accipe jam ferrum quo patrem vindico carum, Vita quarta s. Bonifatii c. 1 ed. W. Levison p. 91.

5) Vgl. Theodor 1 c. 4 Merseburgense 113 Waſſerſchleben, p. 402. Cummean 6, 27 p. 480. Corrector Burchardi c. 7 p. 632.

6) Gesetze c. 42.

7) Vgl. den Mönch Widukind über die verräterische Ermordung

man auch gegenüber dem Volks- und Sippegenossen anstandslos verüben zu dürfen, falls man vorher beim Sicherheitseid klüglich dafür Sorge trug, daß in dem Reliquienkasten, auf den man beim Schwure die Hand legte, keine Reliquien sich befanden [1]), oder sonst eines der formalen Erfordernisse eines rechtsgültigen Eides heimlich außer acht ließ. Von deutscher oder germanischer Treue ist daher in der Überlieferung jener Zeiten noch nirgends die Rede, wohl aber von den treulosen Franken [2]), den treulosen Sachsen [3]), den treulosen [4]) Langobarden. Es scheint danach fast, als sei die sprichwörtliche deutsche Treue erst eine Errungenschaft späterer Zeiten oder gar bloß ein Sprichwort, eine Erfindung,

---

der Thüringer durch die Sachsen Rer. Saxon. l. 1, 6 p. 5, über den Verrat an den Britten 1, 8 p. 6, über die Ermordung von 30 wendischen Fürsten durch den frommen Markgrafen Gero bei einem Gastmahl im Jahre 955 l. 2, 20 p. 47 Alle germanischen Volksgeschichten sind voll von Taten treuloser Grausamkeit und gemeinen Verrates: ich erinnere nur an die treulose Ermordung Odowakars durch Theoderich den Großen 493, die vielen verräterischen Mordtaten der Merowinger, vgl. Greg. Tur. 3, 8. 14. 4, 23. 5, 25. 32, 49. Die Ermordung Oswines von Deira am 23. August 651 Baeda 3, 14 p. 155, Sigberts von Essex, Peadas von Mittelanglien ebd. 3, 22 p. 173f., 24, p. 280. Im spanischen Westgotenreiche sind von 35 Königen 17 ermordet oder entthront, im Langobardenreiche von 23 5 getötet, 7 gestürzt, im Merowingerreiche von 33 10 gewaltsam, sei's durch Mord oder Absetzung, beseitigt worden, und auch in England und Skandinavien stand es mit der germanischen Mannentreue sehr übel. Das Königtum mußte daher gegen Verrat und Treulosigkeit sich durch religiöse Mittel zu schützen suchen, vgl. Gesetze Aelfreds Einleitung c. 49 p. 7: Gott hat geboten den König zu lieben, wie ihn selbst!

1) Berühmtes Beispiel Liber historiae Francorum c. 46. SS. rer. Merov. 2 p. 320: Bei der Einnahme von Laon schwört der fränkische Hausmeier Ebroin dem dux Martinus in üblicher Weise über einem Reliquienkästchen Sicherheit. Aber er hat vorher die Reliquien herausnehmen lassen und hält sich daher für berechtigt, trotz seines Eides Martin ermorden zu lassen.

2) Treffend Hauck, KG. 1, S. 178: Kein Vorwurf gegen die Franken ist häufiger als der der Treulosigkeit; vgl. Widukind I, 14 p. 15: Varia fides Francorum.

3) Hauck ebd. 2, S. 363f.; 3, S. 629. 942.

4) So heißen sie immer wieder in den Briefen der Päpste des 6., 7. und 8. Jahrhunderts, vgl. Registrum Gregorii Magni ed. Hartmann, Register sub voce.

eine Einbildung patriotischer Dichter, die den Germanen gerade die Eigenschaften anzudichten beflissen waren, die sie am wenigsten besaßen. Aber fast noch mehr als die Treulosigkeit machte der Kirche die rohe Genußsucht der Neubekehrten zu schaffen. Trunkenheit galt auch dem christlichen Germanen trotz aller kirchlichen Bußstrafen nicht als etwas Unanständiges [1]). Selbst in Mönchs- und Nonnenklöstern wurden große Trinkgelage unbedenklich veranstaltet [2]), und der Ton, der bei solchen Gelegenheiten in den „Biersälen der Helden" herrschte [3]), bewies noch Jahrhunderte

---

1) Vgl. für England Theodor 1 c. 1. Brief Wynfriths an Kudbercht von Canterbury 742 bei Haddan-Stubbs, Councils 3, p. 382: fertur quoque in parrochiis vestris ebrietatis malum nimis adsuetum esse, ut non solum episcopi quidam non prohibeant, sed etiam ipsi nimis bibentes inebrientur et alios porrectis poculis majoribus cogant, ut inebrientur ... hoc malum speciale est paganorum et nostrae gentis. Gesetze Wihträds c. 6 setzt den Fall, daß ein Priester so betrunken ist, daß er nicht taufen kann. Northumbrisches Priestergesetz 41: wenn ein Priester die Trunkenheit liebt oder ein Spaßmacher oder Biersänger wird, büße er das. Auch die Engländer des 11. Jahrhunderts gelten noch spezialiter als Säufer, vgl. Malmsbury Gesta Regum 2, p. 304 ff. Für Deutschland vgl. z. B. Corrector Burchardi, c. 72—77, insbesondere c. 75 über den auch bei den Nordgermanen sehr beliebten Sport des Wetttrinkens, Wasserschleben p. 646 f. und die Angabe Thietmars Chronik I, 5, p. 4. c. 24, p. 15, daß König Heinrich I. an Festtagen sich zu betrinken pflegte. Trotzdem genoß Heinrich in Sachsen den größten Respekt.

2) Theodor 1, c. 1, 2: si monachus pro ebrietate vomitum facit, XXX dies peniteat. Haddan Stubbs 3, p. 369, c. 20, 21 Cloveshoe 747: monasteria non sint ludicrarum artium receptacula, hoc est poetarum, citharistarum, musicorum, scurrorum ... non sint sanctimonialium domicilia turpium confabulationum, commessationum, ebrietatum luxuriantiumque cubilia. c. 21: Ut monasteriales sive ecclesiastici ebrietatis malum non sectentur aut expetant — sed neque alios cogant intemperanter bibere; sed pura ac sobria sint eorum convivia, non luxuriosa neque deliciis vel scurrilitatibus mixta.

3) Von diesem Tone, wie er im Durchschnitt war, geben einen guten Begriff die angelsächsischen Rätsel, Grein-Wülker 3, p. 183 ff. Es fehlen darunter nicht — milde gesagt — sehr starke Stücke, die beweisen, daß auch in England, wie in Deutschland „gämelicher sprüche" in der Methalle nicht „verbeit" wurde.

nach der Bekehrung, daß die Helden keine Gefahr liefen, an Überfeinerung zugrunde zu gehen.

Allein all diese Tatsachen interessieren uns hier nicht so sehr wie die Frage: Ist es der Kirche gelungen, sich immer siegreich des niederziehenden Einflusses der germanischen Umgebung zu erwehren, oder hat sie bewußt und unbewußt auch in ihrer sittlichen Gesetzgebung und Zuchtübung germanischen Vorurteilen mehr Rechnung getragen, als sie durfte und im Grunde selber wollte?

Es versteht sich von selbst, daß die christlichen Priester und Missionare auch auf germanischem Boden nach der weisen Regel Gregors des Großen verfuhren [1]): „Den harten Gemütern kann man nicht alles gleich auf einmal abschneiden. Auf den Berg kann man nicht hinaufspringen, man muß ihn Schritt für Schritt erklimmen." Nirgends zeigt sich das wieder so deutlich wie auf dem Gebiete des Eherechts. Es fiel der Kirche natürlich nicht ein, ihr eigenes Eherecht auf germanischem Boden geradezu aufzugeben, aber sie milderte es. Sie verbot zunächst nicht etwa alle Verwandtenehen, sondern nur die Ehen zwischen Geschwistern und Geschwisterkindern [2]), und handhabte auch diese

1) Gregor bei Baeda 1, 30, p. 65.

2) Gregor der Große ebd. 1, 27, p. 50 f.; vgl. die klassische Quelle für das, was die Kirche im ersten Menschenalter der Bekehrung durchsetzte: das Poenitentiale Theodors von Canterbury bei Wasserschleben, Bußordnungen (vgl. Haddan-Stubbs 3), p. 182 ff. l. II, c. 12. 25; p. 216. Der nicht viel ältere Edictus Rothari, c. 185 verbietet nur die Ehe mit der Stiefmutter, Stieftochter, Brudersfrau; auch die Leges Salica, Alamann., Bajuvar. erklären die Ehen zwischen Geschwisterenkeln noch nicht für strafbar, wohl aber werden im Frankenreiche schon 596 für inzestuos erklärt die Ehen mit der Brudersfrau, der Schwester der Frau, der Frau des väterlichen Oheims und eines anderen Blutsverwandten. Gleichzeitig wird die Ehe mit der Stiefmutter mit der Todesstrafe bedroht, Decretum Childeberti, Capitularia 1, p. 15. — In England werden 787 auf dem Legatine council, c. 15, Haddan-Stubbs 3, p. 435 ganz im allgemeinen die Ehen mit Nonnen, propinquae, consanguinae, alienigenae untersagt. Aber es ist bezeichnend, daß noch in der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts König Ethelbald von Wessex es wagen konnte, seine Stiefmutter Judith zu heiraten, vgl. Prudentius von Troyes, Annales ad a. 858 SS. 1, p. 451. Erst Äthelred 6, 12 — also

Bestimmung so nachsichtig, daß im Frankenreiche noch um die Mitte des 8. Jahrhunderts Heiraten zwischen Geschwisterkindern anstandslos geschlossen werden konnten[1]). Sie bekämpfte mit allem Nachdrucke überall die rohe, in allen germanischen Reichen noch geduldete Sitte der Raubehe und führte, um ihr die Spitze zu bieten, überall das väterliche Ehebewilligungsrecht ein[2]), allein die Sitte des Frauenkaufs oder die Kaufehe ließ sie vorerst allenthalben ruhig weiter bestehen[3]). Sie verwarf unbedingt den alten Heiratszwang, kraft dessen der Vater die Tochter ungefragt an jeden beliebigen Mann in die Ehe verkaufen konnte, aber sie trat darum durchaus nicht für volle Heiratsfreiheit der Frau ein, sondern forderte nur, daß das mündige Weib zu der von seinem Gewalthaber ihm angesonnenen Ehe seine Zustimmung geben müsse[4]) und keine Verlobte gezwungen werden dürfe, einen Mann zu heiraten, den sie absolut nicht wolle[5]). Sie bemühte sich ernstlich, die sehr urwüchsigen und zum Teil geradezu rohen heidnischen Hochzeitsgebräuche durch die kirchliche Einsegnung der Neuvermählten zurückzudrängen[6]), aber dem allerurtümlichsten dieser Bräuche, der öffentlichen Beschreitung des Ehebettes durch die neuen Gatten, gab sie sogar einen kirchlichen Charakter[7]),

---

um die Wende des 10 und 11. Jahrhunderts — werden die Ehen zwischen Geschwisterenkeln, sowie die Heiraten mit der Witwe eines Blutsverwandten und mit Blutsverwandten der verstorbenen Frau verboten, vgl. Knut I, 7.

1) Erst Pippin schritt gegen solche Ehen mit Strafen ein, vgl. Capitularia 1, p. 31.

2) Rudolf Köstler, Die väterrliche Ehebewilligung, S. 79 ff.

3) Theodor 2, c. 12, 34. Gesetze Ines von Wessex 31. Auf Island und in Norwegen gilt noch in christlicher Zeit die Feststellung der Kaufsumme als das wesentliche Moment bei der Eingehung der Ehe, vgl. K. Maurer, Altnordische Rechtsgeschichte 2, S. 482 ff.; zur Sache vgl. J. Warneck, Batakmission, S. 109 f.

4) Theodor 2, c. 12, 33—35. Die Frau, die zu ihren Jahren gekommen ist, kann nicht gegen ihren Willen zu einer Ehe gezwungen werden.

5) Ebd. § 33, 34.

6) Vgl. hierüber K. Weinhold, Die deutschen Frauen im Mittelalter 1^3, S. 377 ff.

7) A. Franz, Benediktionen 2, S. 176 ff. teilt Formeln solcher Art

indem sie das Ehebett feierlich weihte und für die Hochzeiter zum Schutz gegen die bösen Geister, die nach dem Volksglauben den Beischlaf stören oder verhindern konnten, die Engel anrief. Sie suchte endlich auch die Ehescheidung möglichst zu erschweren, aber sie erkannte trotzdem zunächst nicht nur den Ehebruch der Frau [1]), sondern auch die böswillige Verlassung des Ehemannes durch die Ehefrau [2]) und das dauernde Unvermögen des einen Eheteils zur Fortsetzung des ehelichen Gemeinschaftslebens [3]) als ausreichende Scheidungsgründe an und gestattete demgemäß nicht nur im Falle des Ehebruchs [4]), sondern auch, falls der eine Gatte in Gefangenschaft geriet oder auch nur seinen Stand änderte [5]), beiden Gatten, eine neue Ehe einzugehen [6]).

---

mit aus Nordspanien, Nordfrankreich, England, Deutschland. Besonders beliebt war die Bettsegnung in den skandinavischen Ländern.

1) Theodor 2, c. 12, 5: tut die schuldige Frau Kirchenbuße, so darf sie nach 5 Jahren wieder heiraten. Der Mann kann bekanntlich nach germanischer Ansicht seine eigene Ehe nicht brechen.

2) Ebd. c. 23, 19: verläßt die Frau böswillig den Mann, so darf der Mann nach 5 Jahren mit Erlaubnis des Bischofs wieder heiraten, vgl. 1, c. 14, 13. Entläßt der Mann die Frau und heiratet er eine andere, so muß er zwar 7 Jahre schwere oder 15 Jahre leichte Kirchenbuße tun, aber die neue Ehe bleibt bestehen, ebd. 1, c. 14, 8.

3) Ebd. 2, c. 12, 20—24: falls der eine Eheteil in Gefangenschaft gerät, darf der verlassene Gatte schon nach einem Jahre wieder heiraten, wenn es sich binnen Jahresfrist zeigt, daß ein Loskauf des gefangenen Teils nicht möglich ist. Sonst muß der verlassene Gatte 5 Jahre warten. Pseudo-Theodor (9. Jahrhundert), c. 1, Wasserschleben, p. 576 beurteilt die Wiederverehelichung in solchen Fällen schon als Hurerei.

4) Theodor 2, c. 12, 7: legitimum conjugium non licet separari sine consensu amborum. § 8: tritt ein Ehegatte mit Zustimmung des anderen in ein Kloster, so darf der andere wieder heiraten, vorausgesetzt, daß es sich nicht um Eingehung einer dritten Ehe handelt.

5) Ebd. c. 12, 8: wenn der Mann wegen irgendeines Vergehens zur Strafe verknechtet wird, darf die Frau nach Jahresfrist wieder heiraten. Ebd. 1, c. 13, 4: wenn beide Gatten Sklaven sind und der eine erlangt die Freilassung, der andere aber nicht, dürfen beide eine neue Ehe eingehen.

6) In Island war im Hochmittelalter Scheidung auch dann gestattet, falls das Ehepaar außerstande war, viele oder mehr Kinder aufzuziehen, Gragas, Festathattr tit. 12.

Genau so nachgiebig zeigte sie sich auch gegenüber den alten heidnisch-germanischen Anschauungen von der patria potestas. Sie wandte sich zwar selbstverständlich mit aller Energie gegen die Meinung, daß der Vater befugt sei, das neugeborene Kind, bevor es Speise zu sich genommen, zu töten oder auszusetzen [1]), aber das Recht des Hausvaters, die leiblichen Kinder in die Knechtschaft zu verkaufen, wagte sie zunächst nicht zu bestreiten, sondern suchte es nur zu beschränken, indem sie erklärte: daß der Vater hierzu nur in besonderer Notlage befugt sei und den Sohn, falls er über 14 Jahre alt sei — von der Tochter ist überhaupt keine Rede —, um seine Zustimmung bitten müsse [2]). Sie trat weiter mit Nachdruck dafür ein, daß der Hausssohn schon mit vollendetem 15., die Haustochter mit vollendetem 16. oder 17. Lebensjahre auch wider den Willen des väterlichen Gewalthabers in den Mönchsstand eintreten dürfe [3]), aber es fiel ihr nicht ein, dem Vater das Recht abzuerkennen, nicht bloß die unerwachsene, sondern auch die erwachsene Tochter ungefragt oder gar wider ihren Willen ins Kloster zu stecken. Sie schützte die mündige Haustochter sehr energisch gegen den väterlichen Heiratszwang, aber sie beschränkte diesen Schutz vorerst auf die volljährige Frau und sprach dem Verlobten, den die Braut abwies, das Recht zu, von deren Sippe eine Entschädigung zu fordern [4]). Sie erkannte auch Ehen zwischen Sklaven als echte Ehen an und verbot dem Sklavenherrn, solche Ehen willkürlich zu trennen [5]), aber die Befugnis des Herrn, seine Knechte und Mägde zu verheiraten, wagte sie vorerst nicht anzutasten [6]). Sie erklärte be-

---

1) Theodor 1, c. 14, 24—30: gegen Abtreibung, Kindesmord, Tötung des Kindes vor der Taufe.

2) Theodor 2, c. 13, 1: 14 Jahre. Mit 15 Jahren ist der Sohn mündig; ebd. 2, c. 12, 36. Confessionale Pseudo-Egberti, c. 27; Wasserschleben, p. 311: 7 Jahre. Das Poenitentiale Pseudo-Egberti, c. 26, p. 336 verbietet schon den Kinderverkauf schlechthin.

3) Theodor 2, c. 12, 35, 36.

4) Ebd. 2, c. 12 § 36; vgl. § 33, 34.

5) K. Weinhold a. a. O. 1², S. 299 ff.

6) Theodor 2, c. 13, 4; c. 24 Orléans IV, 541.

ſtimmt und klar die Kebsehe für eine echte Ehe, die durch willkürliche Entlaſſung der unfreien Kebſe ebenſowenig gelöſt werden könne, wie eine ebenbürtige Ehe [1]), und ſchützte durch hohe Buße auch die unfreie Magd nachdrücklich gegen die rohen Gelüſte ihres Gewaltherrn [2]), aber auch ſie beſtrafte die Schändung [3]) einer Magd zunächſt doch gelinder als die Schändung einer freien Jungfrau. Sie beſtrafte willkürliche Tötung [4]) und Mißhandlung unfreier Perſonen mit ſchweren Strafen, aber auch ſie ahndete doch dieſelben Vergehen erheblich ſchärfer, falls die geſchädigte Perſon dem Stande der Freien oder gar der Edelfreien angehörte. Sie fordert ferner, daß auch der Sklave ein Anrecht auf den Ertrag ſeiner Arbeit erhalte [5]) und Sonn- und Feiertags nicht zu arbeiten brauche [6]), trat energiſch für die Sklaven ein, die

1) Theodor 2, c. 13, 5.

2) Ebd. 1, c. 14, 12: der Notzüchter hat die Magd freizulaſſen und 6 Monate Faſtenbuße zu leiſten. Pseudo-Beda 3 § 15. 16; Waſſerſchleben, p. 222: der Unzüchter hat 1 Jahr, 3 Quadragenen und die Feiertage zu faſten und ſeiner Gattin ſich zu enthalten; nur wenn er die Magd geſchwängert hat, muß er ſie freilaſſen. Wieder anders ein anderer Franke des 8./9. Jahrunderts, Pseudo-Cummean c. 3, 3 p. 474: si quis intrat ad ancillam suam, venundet eam et annum I peniteat. Si genuerit filium ex ea, liberet eam. Die Kirche wird alſo im Laufe der Jahre in der Beurteilung dieſes Vergehens milder.

3) Theodor bedroht 1 c. 14, 10 Schwächung einer freien Jungfrau mit 1 Jahr Buße ohne Fleiſch, Wein, Met; Pseudo-Beda 3, 12, p. 222 fordert 7 Jahre Buße; Pseudo-Romanum 2, 11, p. 366f., 2 Jahre; Merseburgense 8, p. 392 3 Jahre Faſten, 1 bei Waſſer und Brot; Pseudo-Theodor c. 4, p. 581 5 reſp. 7 Jahre Buße, für Ehebruch mit der eigenen Magd aber nur 1 Jahr, 3 Quadragenen Buße, dreimonatliche Enthaltung von der echten Ehefrau.

4) Ebd. c. 6, p. 586f. wird Mord an ſich mit lebenslänglicher Buße bedroht, fahrläſſige Tötung mit 5 Jahren Buße, Tötung eines Sklaven ohne richterliches Urteil aber nur mit 2 Jahren und tödliche Mißhandlung einer Magd, falls die Mißhandlung kalten Blutes geſchah, mit 7, ſonſt mit 5 Jahren Buße geahndet.

5) Theodor 2, c. 13, 3.

6) Geſetze Ines von Weſſex 3. Theodor 2, c. 8, § 3 ſetzt, wie es ſcheint, noch voraus, daß in England die Sklaven am Sonntag arbeiten müſſen: Graeci et Romani dant servis suis vestimenta et laborant sine dominico die.

das kirchliche Asylrecht sich zunutze machten [1]) oder in der Knechtschaft jüdischer Herren sich befanden, und setzte es überall durch, daß der Verkauf von christlichen Volksgenossen in fremde Länder auch von der weltlichen Obrigkeit verboten wurde [3]), aber sie hütete sich wohl, den Sklavenhandel als solchen zu untersagen oder gar gegen die Sklaverei als solche zu protestieren.

Ob diese Zugeständnisse alle unbedingt nötig und unvermeidlich waren, ob die Kirche sich dabei immer von ganz bestimmten pädagogischen Absichten leiten ließ oder ganz unbewußt und unwillkürlich dem genius loci Rechnung trug, läßt sich heute nicht mehr entscheiden. Wohl aber kann man feststellen, daß manche der evangelischen Forderungen und viele Bestimmungen des altkirchlichen Rechts auf germanischem Boden in der kirchlichen Verkündigung eine starke Verkürzung sich gefallen lassen mußten. Die christlichen Priester und Missionare predigten selbstverständlich auch den Germanen überall das Doppelgebot der Liebe. Aber wenn bei solcher Gelegenheit ein althochdeutscher Prediger sich schon mit der Erklärung zufrieden gibt [4]): „Unter den Nächsten versteht die heilige Schrift alle Christen und Gerechten, die in dem Willen einig sind, Gottes Gebote zu halten", und wenn in den angelsächsischen Gesetzen, die mehr als alle anderen Volksrechte den Geist der kirchlichen Moral atmen [5]), so oft betont wird: „Das ist das erste, daß wir Gott lieben und alles Heidentum meiden und dann gerechte Gesetze aufrichten und alles

1) c. 22 Orléans V, 549.

2) c. 13 Orléans III, 538, c. 30 Orléans IV 541, c. 15 Macon II, 581, c. 11 Reims 624 (5).

3) c. 11 Chalons 640. Gesetze Ines 11.

4) Denkmäler 1, S. 215.

5) Aethelred 5, 1; 34, 6, 1; 6, 8, 44. Northumbrisches Priestergesetz 67; vgl. Knut I, 1; II, 84: Wir alle haben sehr nötig, daß wir Gott lieben und Gottes Gesetzen folgen usw. Eduard und Guthrum, Einleitung, § 1: Das ist das erste, was sie beschlossen, daß sie einen Gott lieben wollten und alles Heidentum willig abwarfen. In der langen biblischen Einleitung zu Aelfreds Gesetzen fehlt das Doppelgebot der Liebe. Die goldene Regel wird mitgeteilt und zwar wie im Kodex D im Anschluß an das Aposteldekret, aber nur in negativer Fassung, vgl. Aelfred 49, 6.

Unrecht unterdrücken", so kann man dem Eindruck sich nicht entziehen, daß in praxi das Gebot der Nächstenliebe reduziert wurde auf die Forderung: dem christlichen Volksgenossen kein Unrecht zu tun, und das Gebot der Gottesliebe auf die Weisung: alles Heidentum zu meiden [1]), Gottes Kirchen in Schutz und Frieden zu halten und fleißig zu besuchen, die Priester zu ehren, die Kirchensteuern pünktlich zu entrichten, die Feier- und Fasttage strenge zu halten, die kirchlichen Ehegesetze nicht zu übertreten, regelmäßig zu beichten und zum Abendmahl zu gehen. Es wurde ferner selbstverständlich auch in den germanischen Landen überall die ganze Bergpredigt im Gottesdienste mitgeteilt und verdolmetscht. Aber wenn der Heliandd ichter z. B. in seiner sehr ausführlichen Wiedergabe von Matthäus 5—7 die Sprüche 5, 39 ff. vom Streich auf die Backe einfach übergeht [2]), wenn er aus dem Eidverbot Matthäus 5, 33 ff. herauslieſt [3]): „Darum sollen die Menschen die Eidworte sehr meiden, denn wer zu oft sie braucht, mit dem wird es immer wüster", wenn er Matthäus 7, 1 ff.: „Richtet nicht" [4]) übersetzt: „Ihr sollt kein unrechtes Urteil fällen" und Matthäus 5, 6: „Selig sind, die da hungert und dürstet nach der Gerechtigkeit" — „selig sind, die da recht richten und nicht in der Beratung täuschen" [5]), so gewinnt man auch daraus die Überzeugung, daß nicht nur der Durchschnittspriester, sondern selbst so gut gebildete Theologen, wie der Heliandd ichter, unwillkürlich die evangelischen Forderungen dem sittlichen Niveau der germanischen Umgebung anpaßten, d. i. sehr erheblich herabstimmten. Bestärkt wird man in dieser Überzeugung noch, wenn man beobachtet, mit welcher Vorliebe auch die Theologen in Poesie und Prosa Kampfesszenen selbst da ausmalen, wo die heilige Überlieferung ihnen dazu keinen Anlaß gibt [6]), mit welcher

1) Dies ist der wesentliche Inhalt von Knuts geistlichen Gesetzen.

2) Vgl. v. 1420 ff., obwohl die Sprüche in seiner Quelle, dem Matthäuskommentar Hrabans, behandelt sind, MSL 107, p. 826 ff.

3) v. 1515 ff., so auch Hraban a. a. O. p. 824 ff.

4) v. 1692 ff. Hraban deutet p. 840 f. die Stelle richtig

5) v. 1303 ff. Hraban, p. 796: der Hunger nach Gerechtigkeit ist das Bestreben Gottes Willen zu tun.

6) Klassische Beispiele: das angelsächsische Gedicht vom Kreuze Christi,

Einseitigkeit auch sie das ganze Leben des Krist als einen heroischen Kampf schildern [1]), also daß selbst das Leiden des Heilandes als ein auf den Teufel oder auf Gott sich richtendes Tun erscheint [2]), und mit welcher Harmlosigkeit auch sie sich über gewisse, germanischem Empfinden besonders unsympathische „evangelische Gesetze", wie z. B. das Eidverbot [3]) und das Verbot der Ehescheidung hinwegsetzen. Man darf nach alledem wohl behaupten: Selbst die berufenen Vertreter der kirchlichen Kultur verraten bei der Behandlung der evangelischen Forderungen auf Schritt und Tritt, daß sie echte Germanen sind und das für die Germanen „Schwerste am Gesetz" nicht recht zu verstehen, geschweige denn innerlich sich anzueignen vermögen.

Allein die Kirche milderte und verkürzte auf germanischem Boden nicht nur unwillkürlich hier und da die strengen Bestimmungen des evangelischen Gesetzes, sie gab auch Anschauungen heidnisch-germanischer Herkunft Raum, die zu den sittlichen Grundsätzen, auf die sie sich gründete, in geradem Widerspruche standen.

Der Germane ist bekanntlich von Haus aus nichts weniger als ein Demokrat. Er wünscht nicht gleiches Recht für alle,

---

wo selbst das Kreuz Lust zeigt, die Feinde des Krist zu fällen, v. 35 ff. Heliand, v. 4870 ff.: Petrus haut dem Malchus das Ohr ab. Auch in den angelsächsischen Dichtungen Exodus, Andreas, Elene sind die Kampfesszenen die Hauptsache.

1) Man vergleiche z. B. Hraban de fide catholica!

2) Gesicht vom Kreuz, v. 39 ff.: da rüstete sich ein junger Held, das war Gott der allmachtvolle, der Starke und Festgesinnte, erstieg den hohen Galgen mutig vor Menschen Augen ... Ich (das Kreuz) bebte, da der Held mich umfaßte. Christ II, v. 715 ff.: durch edeln Sprung hat der Herr der Allmacht die Welt erlöst ... Der Sprünge dritter war des Königs Neigen, da er das Kreuz bestieg; vgl. auch oben S. 212, Anm. 1 über Alchwines epist. 307. Insofern als sie den Tod des Krist bestimmt als ein Tun auffaßt, aber nur insofern ist die Anselmsche Satisfaktionstheorie germanisch.

3) Ich weiß selbstverständlich, daß sich dies Verbot ursprünglich nur auf die orientalische Unsitte des Sichverschwörens in Handel und Wandel bezieht und nicht auf den Zeugeneid vor Gericht, sintemalen der Zeugeneid sowohl dem jüdischen, wie dem hellenischen, wie dem römischen Prozeßrechte unbekannt ist. Aber in dem germanischen Prozesse spielt er eine um so größere Rolle. Also mußten die Germanen das Eidverbot speziell auf den Zeugeneid beziehen.

sondern nur gleiches Recht für die Gleichen, nie absolute Gleichheit aller Volksgenossen vor dem Gesetze, sondern verschiedenes Recht für die verschiedenen Stämme, Stände, Standesgruppen und Grüppchen, die in einem Lande beieinander wohnen. Ein Recht, das den einzelnen nötigt, das Recht aufzugeben, mit dem er geboren ist, das die Unterschiede des Geschlechts, der Geburt und des Standes grundsätzlich ignoriert, ist in seinen Augen überhaupt kein Recht, sondern ein Unrecht, und eine Gemeinschaft, die über alle diese Unterschiede sich hinwegzusetzen wagt und Sklaven, Hörige, Freie, Edelfreie als völlig gleichwertig behandelt, nach seiner Meinung kein Ideal, sondern ein widernatürliches Monstrum, von dem er sich mit Ekel und Abscheu abwendet. Es erscheint ihm daher nicht bloß unmöglich, sondern fast widernatürlich, Edelfreie, Freie und Sklaven z. B. im selben Kloster zu voller Lebensgemeinschaft zu vereinigen, und als eine unerhörte Zumutung, Sklaven oder auch nur ehemalige Sklaven, mögen sie auch die allerhöchsten Kirchenämter bekleiden, als Richter und Gebieter über Freie und Edelfreie anerkennen zu sollen. Er empfindet also in dieser Beziehung noch ganz ähnlich wie der Inder oder wie der Amerikaner gegenüber den Farbigen. Er kann über den Unterschied der Stände in seinem Gefühle nicht hinwegkommen, er vermag eine wirkliche Lebens- und Rechtsgemeinschaft nur mit Genossen, d. i. Standesgenossen, sich vorzustellen.

Dies tiefeingewurzelte Vorurteil, das in den germanischen Reichen die ganze Rechts- und Staatsordnung beherrschte, drang mit den germanischen Priestern und Mönchen naturgemäß in den völlig demokratisch gearteten Organismus der Kirche ein, gewann Einfluß auch auf das kirchliche Handeln und führte da, wo die Germanen das Übergewicht hatten, ganz von selbst, ohne daß die Vertreter der Kirche dessen sich klar bewußt wurden, dazu, daß eine ganze Reihe kirchlicher Institutionen einen ausgesprochen ständischen oder aristokratischen Charakter annahmen.

Die alte Kirche kannte in ihrer Bußdisziplin keine Standesunterschiede. Sie strafte den Freien grundsätzlich genau so wie den Unfreien und beurteilte Vergehen wider Unfreie genau so wie Vergehen wider Freie. In den germanischen Landen hörte

diese Praxis alsbald auf. Statt gleiches Recht für alle heißt nun auch in der Kirche die Losung: verschiedenes Recht für die Verschiedenen. Durfte der Freie im Send sich frei *schwören*, so mußte der Unfreie sich durch das Gottesurteil des Kesselfangs oder des glühenden Eisens von jeder Bezichtigung reinigen [1]). Wurde der Freie von dem Sendrichter höchstens mit Fasten oder Geldbuße bestraft, so hatte der Unfreie auch Strafe an Haut und Haar, d. i. Prügel, Ausstäupung, Abscheren des Haupthaares, ja Abreißung der Kopfhaupt oder Skalpierung zu gewärtigen [2]). Konnte der Freie und Edelfreie ohne Schwierigkeit Dispens vom Send und Aburteilung von der Diözesansynode erlangen, so wurde der Unfreie bei strenger Strafe genötigt, in jedem Send zu erscheinen und nicht nur vor dem Bischof, sondern auch vor dem Archidiakonen sich zu verantworten [3]). Und wurden Vergehen wider Personen edlen oder freien Standes immer sehr streng geahndet, so konnte der Missetäter, falls der Geschädigte ein Unfreier war, in der Regel auf eine erheblich mildere Strafe rechnen [4]), d. i. auch für die Kirche ward auf germanischem Boden der *Stand* des Missetäters und der Stand des von ihm Geschädigten ein entscheidendes Moment für die rechtliche Behandlung jeder strafbaren Tat und dementsprechend die kirchliche Zuchtübung nach der Analogie der weltlichen Gerichtsbarkeit ganz nach ständischen Gesichtspunkten umgebildet.

Aber die ständische Gliederung der Gesellschaft ward nicht nur für die Ausgestaltung der kirchlichen Gerichtsbarkeit bedeutsam, sie erlangte auch einen starken Einfluß auf die Entwicklung

1) c. 22 Tribur 896, Capitularia 2 p. 225. A. M. *Koeniger*, Die Sendgerichte in Deutschland I (Veröffentlichungen aus dem kirchenhistorischen Seminar München III, 2), S. 165 f.

2) Ebd. S. 170 ff. Der Skalp wurde mit der Schere abgetrennt, die auf dem Gerichtstische vor dem Sendherrn lag.

3) Ebd. S. 127. Daher wurden die Freien, als sie den ausschließlichen Gerichtsstand vor der Diözesansynode erlangt hatten, homines synodales oder Semperfreie, d. i. vom Archidiakonensend freie, genannt. vgl. N. *Hilling*, Gegenwart und Einfluß der Geistlichen und Laien auf den Diözesansynoden, Archiv für kath. Kirchenrecht 79, S. 218 ff.

4) Beispiele oben S. 242.

einiger kirchlicher Institutionen, die ursprünglich einen ganz demokratischen Charakter an sich getragen hatten. Da der freie Germane es für unmöglich hielt, mit Unfreien in voller Lebensgemeinschaft zu leben, so kam es ihm selbstverständlich gar nicht in den Sinn, mit Unfreien gemeinsame kirchliche Gemeinschaften zu stiften, die ihrer Idee nach volle Lebensgemeinschaft nach sich ziehen. Wenn er also z. B. ein Kloster gründete, so tat er sich zu diesem Zwecke nicht etwa mit Unfreien, sondern mit Freien und Edelfreien zusammen, und wenn er für sein Kloster Mönche oder Nonnen suchte, so bemühte er sich, nicht Unfreie, sondern Freie und Edelfreie zu gewinnen, denn nahm er auch Unfreie oder auch nur Freigelassene auf oder schor er ohne weiteres, um sein Kloster zu füllen, etliche seiner Knechte oder Mägde, so schreckte er dadurch nur die Freien vom Eintritt ab und untergrub selber den Kredit seiner Stiftung [1]). Statt wie in altkirchlicher Zeit aus allen Bevölkerungsschichten, rekrutierte sich auf germanischem Boden die Klostergemeinde im Frühmittelalter daher ausnahmslos oder fast ausnahmslos nur aus den Ständen der Freien und Edelfreien. Aber war deswegen den Unfreien geradezu der Zutritt zu den Klöstern versagt? Durchaus nicht! Sie waren als Knechte und Mägde zur persönlichen Bedienung der hochgeborenen Brüder und Schwestern und zur Verrichtung der niederen Arbeiten in der Küche, dem Keller, dem Backhaus, Brauhaus, Baum- und Gewürzgarten, Kuh- und Pferdestall meist zu Dutzenden [2]) im claustrum vorhanden [3]). Aber trotzdem

1) Vgl. Exkurs 2, oben S. 192 ff., und Exkurs 3, S. 275 ff.

2) So halten in Notre Dame zu Soissons Mitte des 9. Jahrhunderts die 216 sanctimoniales 40 Dienerinnen im claustrum selber, 30 Mägde im gynaeceum und 130 männliche servitores, vgl. Gallia christiana 9 p. 442 f. In Corbie gab es 822 etwa 200 Mönche und zu ihrer Bedienung 38 Handwerker, 7 unfreie Kleriker, 2 Ärzte, 41 andere Knechte, vgl. Statuta Adalhardi c. 1 ed. Guérard Polyptyque d'Irminon 2 p. 307, c. 6 p. 311. Vgl. auch den bekannten Bauriß von St. Gallen und die charakteristische Angabe Theodor 2 c. 8, § 4: Graecorum monachi servos non habent, Romanorum habent.

3) Vgl. die Aufzählung der Arbeiten im libellus precum der Fuldaer Mönche von 812 c. 16 EE 4 p. 550.

ist man im Frühmittelalter nirgends auf den sehr naheliegenden Gedanken gekommen, diese unfreie Dienerschaft, deren weltliches Treiben absolut nicht in das Kloster paßte, in irgendwelcher Form religiös zu organisieren und der Klostergemeinde anzugliedern, obwohl man die Unzulänglichkeiten [1]) dieses Systems sehr wohl kannte und beklagte. Und warum nicht? Man kann nur antworten, weil man ein genossenschaftliches Zusammenleben von Freien und Unfreien in der Klostergemeinde für ein Ding der Unmöglichkeit oder besser für etwas Widernatürliches, Absurdes hielt und darum überhaupt gar nicht ernstlich in Erwägung zu ziehen wagte [2]). Allein die Zahl der Gemeinfreien ging schon seit dem 8. Jahrhundert reißend schnell zurück, die Zahl der Unfreien wuchs, und je mehr sie wuchs, um so mehr spaltete sie sich, um so entschiedener sonderte sich die Klasse der unfreien Dienstmannen als ein neuer Stand von der breiten Masse der Unfreien ab. Sollten die Klöster nun auch unter diesen gänzlich veränderten Verhältnissen die alte Praxis streng festhalten und auch weiterhin nur Freie, und das bedeutete seit dem 9. Jahrhundert schon faktisch nur Edelfreie, zum Profeß zulassen oder sollten sie jetzt auch dem neuen Stande der unfreien Dienstmannen, der an Ansehen und Einfluß immer näher an den Stand der Edelfreien heranrückte, ihre Pforten öffnen? Man begreift, daß die Entscheidung hierüber sehr verschieden ausfiel. Die jüngeren und ärmeren Klöster entschlossen sich wohl meist alle, fortan auch Dienstmannen aufzunehmen. Aber die alten angesehenen großen und reichen Abteien, insbesondere die

1) So die Mönche von Fulda in ihrem libellus precum c. 16 p. 550: ut monasterii ministeria per fratres ordinentur, id est pistrinum, hortus etc., sicut apud decessores nostros fuerunt, quia devotius et dignius per fratres omne exercebitur officium quam per laicum aut servum malevolum. Daraus ergibt sich, daß in Fulda die Brüder — wohl bis zur Zeit Ratgars — keine Knechte hielten. Das wird bestätigt durch Bonifatius epist m. 86 EE 3 p. 368. Aus späterer Zeit vgl. Petrus Venerabilis (Cluny) Statuta c. 23 MSL. 189 p. 1032: maxime famulorum adeo frequens per claustrum — transitus et regressus ita ut pene in stratam publicam vertisse videretur.

2) Vgl. unten S. 255 die Worte der hl. Hildegard von Bingen.

Reichsabteien, glaubten bei der bisherigen Praxis beharren zu sollen [1]). Sie machten die bisher faktisch geübte Exklusive von nun an bewußt und grundsätzlich geltend und ließen fortan grundsätzlich nur Leute freier Herkunft, und das bedeutete seit dem 9. Jahrhundert schon tatsächlich nur Edelfreie, zum Profeß zu. Denn die wenigen Freien, die ihre Freiheit zu behaupten vermochten, das waren die reichen, die mächtigen, die angesehenen Freien, d. i., aufs Ganze gesehen die Edelfreien. So erklärt es sich, daß der exklusive Charakter dieser alten, vornehmen, reichen Anstalten in der Regel deutlich erst im Hochmittelalter in Erscheinung tritt. Aber daraus darf man nicht schließen, daß sie erst im Hochmittelalter exklusiv geworden seien. Sie sind tatsächlich immer exklusiv gewesen. Sie haben nur früher keinen Anlaß gehabt, diese Exklusivität besonders zu betonen, weil früher die Zahl der Freien und Edelfreien so groß war, daß sie aus diesen Kreisen stets genügend mit Nachwuchs versehen wurden, und weil der Unfreie zunächst sozial und rechtlich so tief stand, daß er gar nicht in Versuchung kam, Aufnahme in einem Kloster oder Stift zu begehren. Mit anderen Worten: Jene exklusiven Anstalten sind keine Neubildungen des 9. und 10. Jahrhunderts, sondern stehen gebliebene Überreste des altgermanischen Klosterwesens, an denen man die Eigenart des altgermanischen Klosters am besten studieren kann. Sie unterscheiden sich von den altgermanischen Klöstern nicht dadurch, daß sie exklusiv sind, sondern nur dadurch, daß sie die Exklusivität bewußt geltend machen und zwar geltend machen in einer Zeit, wo sich die sozialen Verhältnisse, denen das exklusive altgermanische Kloster entsprach, von Grund aus geändert hatten.

Allein beinahe noch ungeheuerlicher als die Vorstellung, mit Unfreien zu einer auf volle Lebensgemeinschaft abzielenden Genossenschaft sich verbinden zu müssen, war für den freien Germanen der Gedanke, einen Unfreien oder auch nur einen Freigelassenen als Vorgesetzten, als Befehlshaber oder gar als Richter über Freie oder Edelfreie anerkennen zu sollen. Daraus ergab

1) Beispiele oben Exkurs 2, S. 192ff.

sich ganz von selbst, daß die Könige von Anfang an die hohen Kirchenämter, also in erster Linie die Bistümer, wo es irgend anging, Freien oder Edelfreien übertrugen. Jede Abweichung von dieser Regel erregte nicht nur bei den Laien, sondern auch in gut kirchlichen Kreisen Befremden und Widerspruch [1]). Geradezu geboten erschien aber die Ernennung Hochgeborener oder mindestens Freigeborener, wenn der betreffende Bischof auch staatliche Funktionen wahrnehmen, also z. B. zeitweilig das Amt eines missus dominicus bekleiden oder gar, wie es in Deutschland seit dem 10. Jahrhundert der Fall war, ständig Grafenrechte ausüben sollte. Aus all diesen Gründen waren Bischöfe unfreier Herkunft im Frühmittelalter in allen germanischen Reichen ebenso selten, wie heute Bischöfe fürstlicher Geburt [2]). Im Hochmittelalter drang dann allerdings überall der niedere Adel auch in die Hochkirchen ein. Aber in Deutschland, wo die Bischöfe Fürsten geworden waren, behaupteten die Freiherren bis in die neuere Zeit so sehr in den Episkopaten das Übergewicht, daß der hohe Adel die großen, alten, reichen Bistümer geradezu als seine Domäne, sein Eigentum betrachten durfte [3]).

---

1) Vgl. die höchst charakteristischen Worte Thegans Vita Hludovici 20 SS. 2 p. 595 f., die Schulte S. 223 ff. mitteilt: de incongrua ignobilium ad ecclesiasticas dignitates promotione et vitiis. Hiernach bestand schon vor Ludwig dem Frommen die pessima consuetudo, ut ex vilissimis servis fiebant summi pontifices, Ludwig hoc non prohibuit. Von jenen von Ludwig ernannten Unfreien sind bekannt nur zwei: Ebo von Reims und dessen consanguineus, der Missionsbischof Gauzbert, vgl. unten Exkurs 4. Wie sehr edle Geburt als Vorbedingung für den Eintritt in den Bischofsstand galt, zeigt die von Schulte, ebd. S. 225 f. mitgeteilte Formula Sangallensis.

2) Vgl. Exkurs 3.

3) Schulte, ebd., S. 61 ff. In Mainz war der erste Bischof nicht edler Herkunft — nach Willigis — Christian II. von Weißenau 1249 bis 1251, in Magdeburg Rudolf von Dingelstedt 1253—1260, in Salzburg Ulrich 1257—1265, Köln hat aller Wahrscheinlichkeit nach im M.-A. nur edelfreie Bischöfe gehabt. Von den 166 Erzbischöfen dieser 4 Metropolen in den Jahren 900—1500 waren nachweislich 134 edelfreier, 10 ministerialischer und nur 4 bürgerlicher Herkunft. Von 1027 Bischöfen der 18 oben genannten Suffraganbistümer der Metropolitanbezirke Mainz und Köln in den Jahren

Ganz ähnlich wie mit den Bischöfen stand es mit den geistlichen Genossenschaften, die an den Hochkirchen ursprünglich mit dem Bischof den Gottesdienst zu versehen hatten, mit den Domstiftern oder Domkapiteln. Auch diese Genossenschaften rekrutierten sich wohl anfangs überall nur aus Freien oder Edelfreien, erstlich schon, weil die Zahl der Freien so groß war, daß gar kein Bedürfnis vorlag, Unfreie in den Kathedralklerus hereinzuziehen, zweitens weil das kanonische Recht die Weihe Unfreier verbot. Diese Bestimmung wurde allerdings auf dem Lande von Anfang an konsequent übertreten, aber von den Bischöfen in den Bischofsstädten zunächst zweifellos in der Regel strenge beobachtet [1]) — und drittens, weil auch die freien Kleriker dieselbe Abneigung gegen das genossenschaftliche Zusammenleben mit Unfreien empfanden, wie die germanischen Mönche. Allein seit dem 12. Jahrhundert suchte der neue Dienstmannadel auch in diese exklusiven Körperschaften einzudringen. Die Folge war, daß die Kapitel wie die alten Klöster, wo sich ihnen noch irgend die Möglichkeit dazu bot, die bisher faktisch geübte Exklusive rechtlich festzulegen strebten. Aber selbst in Deutschland, wo der alte Adel am längsten dem Ansturm der Dienstmannen widerstand [2]), glückte das nur zwei Genossenschaften dieser Art: den Kapiteln von Straßburg und Köln. Die übrigen mußten alle in steigendem Maße auch Ministerialen aufnehmen. Aber selbst in diesen gemischten Kapiteln behielten die Edelfreien stets eine so angesehene Stellung, daß der hohe Adel auch in ihnen immer auf eine beträchtliche Zahl von Pfründen für seine nachgeborenen Söhne rechnen konnte. In Deutschland waren also nach dem für das Königtum unglücklichen Ausgange des gregorianischen Kirchen-

---

800—1500 waren nachweislich 601 edelfrei, 116 vermutlich frei, 126 Ministerialen, 22 Bürgerliche. Ministerialen begegnen unter den Bischöfen in größerer Zahl erst im 13. Jahrhundert: 31 von 169, im 14. sind es 47 von 202, im 15. 44 von 128. Bürgerliche begegnen erstmalig im 13. Jahrhundert: 2 von 169, im 14. sind es 17 von 202, im 15. 3 von 128.

1) Vgl. c. 8 Orléans I 511, c. 26 Orléans III 538, M. G. Concilia 1 p. 5, 81.

2) Schulte, S. 28—36.

streites die Reichsbistümer, die Reichsklöster, die Reichsstifter, die Domkapitel von Köln und Straßburg und teilweise auch die übrigen Domkapitel faktisch Eigentum des hohen Adels oder Versorganstalten für die nachgeborenen Söhne und überzähligen Töchter des hohen Adels. Von welcher Bedeutung das für die Machtstellung des hohen Adels war, bedarf keiner besonderen Darlegung. Aber die Sache hatte doch auch ihre Kehrseite. Die Jahrhunderte hindurch geübte Unsitte, die nachgeborenen Söhne und überzähligen Töchter in die Klöster und Stifter abzuschieben und dort standesgemäß absterben zu lassen, hatte für den Bestand des hohen Adels dieselben verhängnisvollen Folgen wie der Neumalthusianismus für den Bestand der protestantischen Bourgeoisie in Rheinland, Westfalen und Elsaß-Lothringen. Eines der alten edelfreien Geschlechter nach dem anderen erlosch im Laufe der Jahrhunderte plötzlich wie ein Bettelmannslämpchen. Wenn heute von den 123 edelfreien Geschlechtern, die in Westfalen um 1150 blühten, nur noch drei übrig sind, die Häuser Lippe, Schwalenberg (Fürsten von Waldeck), Limburg-Styrum [1]), und von 223 meist edelfreien oder doch freien Geschlechtern, die im 11. Jahrhundert etwa im Gebiete des heutigen Großherzogtums Baden ansässig waren, gar nur zwei, die Häuser Zähringen und Fürstenberg [2]), wenn von den mehreren tausend edlen Familien deutschen Blutes, die es damals noch gegeben haben muß, heute kaum mehr als 75 bestehen [3]), von denen nur 35 zweifellos edelfreier Herkunft sind, so ist daran nicht zuletzt jene künstliche Beschränkung der Erbenzahl schuld, die der hohe Adel das ganze Mittelalter hindurch mit demselben Eifer üben zu müssen glaubte, mit dem heute die deutsche Bourgeoisie sich die künstliche Beschränkung der Kinderzahl angelegen sein läßt. Ja von den 35 unzweifelhaft uredlen Familien, die heute noch blühen, wären noch volle 18 schon vor Jahrhunderten ausgestorben, hätte nicht ein für den geistlichen Stand bestimmtes Glied des Hauses

1) Vgl. Schulte, S. 341—349.
2) Ebd. S. 334—341.
3) Ebd. S. 226f.

noch rechtzeitig auf die geistliche Laufbahn verzichtet und den Stamm durch eine glückliche Heirat gerettet [1]).

Allein jene Aristokratisierung der Hierarchie und des Mönchtums hatte nicht nur für die Lebensdauer der germanischen Aristokratie, sondern auch für die Wirksamkeit der Kirche auf germanischem Boden höchst verhängnisvolle Folgen. Die schlimmste dieser Folgen war wohl die radikale Verweltlichung, die damit notwendig über den Episkopat und das Mönchtum hereinbrach. Der germanische Durchschnittsbischof war schon im Frühmittelalter ein vornehmer Herr, der um geistliche Dinge sich sehr viel weniger kümmerte, als um die politischen, wirtschaftlichen und geselligen Sonderinteressen des Standes, dem er nach Geburt und Herkunft angehörte, und der germanische Mönch trieb es in der Regel nicht viel besser. Ebenso bedenklich war aber die Entfremdung, die damit zugleich zwischen den breiten Massen des Volkes und den Geweihten entstand. War der altkirchliche Bischof in der Regel ein echter Volksmann gewesen, der schon durch seine Stellung als Armenpfleger in steter Berührung mit den kleinen Leuten blieb, so verlor der Bischof auf germanischem Boden in der Regel ganz die Fühlung mit dem niederen Volke und trat dafür in die allerengsten Beziehungen zu den Höfen und den großen Grundherren. Und hatten die alten Mönche in der Regel gerade mit dem niederen Volke eifrig verkehrt und gerade den kleinen Leuten fleißig als Seelsorger, Ärzte, Ratgeber, Prediger gedient, so hielten sich die germanischen Mönche

1) Auf einen solchen rettenden Domherrn gehen nachweislich zurück die beiden Häuser Hohenzollern, die Häuser Lippe, Wirtemberg, Baden, Hessen, Waldeck, Nassau-Oranien, Nassau-Luxemburg, Schwarzburg-Sondershausen, Kastell, Hohenlohe, Isenburg, Salm-Reifferscheidt, Sayn, Wied, Solms-Hohensolms-Lich, Stolberg. Ohne einen solchen Retter haben sich erhalten: die Askanier in Anhalt, die Wittelsbacher in Bayern, die Welfen, die Oldenburger in Oldenburg, Dänemark, Griechenland, Norwegen, Rußland, die Lothringer in Österreich-Ungarn, die Mecklenburger, die Wettiner in Weimar, Koburg-Gotha, Meiningen, Altenburg, Belgien, Bulgarien, England, Sachsen. Die Arenberg, Bentheim, Fürstenberg, Giech, Leiningen-Saarbrücken, Leiningen-Westerburg, Looz-Corswarem, Öttingen, Ortenburg, Solms-Braunfels, vgl. Schulte, S. 261—273. 295—97.

in der Regel zu den Mächtigen und Vornehmen und verkehrten mit den Unfreien fast nur als wohlwollende, aber ihrer hohen Abkunft stets vollbewußte Herren und Gebieter. Danach wundert man sich nicht, daß selbst so fromme Vertreter dieses Standes, wie die heilige Hildegard von Bingen († 1178), kein Bedenken trugen, den Unterschied der Stände religiös zu rechtfertigen, indem sie entweder die ständische Ordnung der menschlichen Gesellschaft als eine Fortsetzung oder Abschattung der ständischen Gliederung der Engelwelt in Engel, Erzengel, Throne, Herrschaften, Cherubim und Seraphim bezeichneten oder gar die drei Stände der Freien, Ritter und Unfreien auf die drei Söhne Noahs, Sem, Japhet, Ham, zurückführten [1]). Wenn selbst religiös hochstehende Asketen und Asketinnen so dachten, dann darf man wohl behaupten, daß das dem Christentum einwohnende Bestreben, die sozialen Gegensätze auszugleichen, dem germanischen Christentum völlig verloren gegangen war.

Aber es war ihm auch noch eine andere für die sittliche Wirksamkeit der christlichen Verkündigung höchst bedeutsame Eigentümlichkeit verloren gegangen: die strenge altkirchliche Auffassung von dem Wesen und Zwecke des geistlichen Amtes.

Wie alle primitiven Völker, so hatten auch die Germanen die Neigung, bei jedem Amte, mit dem sie zu tun bekamen, zunächst zu fragen: Was bringt es seinem Inhaber ein? und nicht: Welche Pflichten legt es ihm auf? D. i. sie betrachteten ganz unwillkürlich jedes Recht zunächst als Gerechtsame, jedes Amt als einen Komplex oder besser als ein Aggregat von Gerechtsamen. In dieser Auffassung wurden sie dadurch nicht wenig bestärkt, daß seit dem 8. Jahrhundert überall die Amtseinkünfte

1) Hildegard, Brief an die Äbtissin von S. Maria und Thomas in Andernach MSL 197, p. 337f.: wer wird Ochsen, Esel, Schafe, Böcke in einen Stall sperren? Deus discernit populum in terra, sicut et in coelo, videlicet angelos, archangelos, thronos, dominationes, Cherubim et Seraphim discernens. Albert von Stade (ca. 1240) SS. 16, p. 284. 444: hujus tempore divisum est genus hominum in terra in liberos, in milites, in servos. Liberi de Sem, milites de Japhet, servi de Cam. Vgl. Schulte, S. 227f.; vgl. Edda Rigsthula!

meist auf Grund und Boden reduziert waren, d. i. aus liegenden Gütern erflossen, die dem Amtsinhaber für die Dauer der Amtsführung von den Trägern der Amtshoheit als Lehen übertragen waren. Denn seitdem erschien naturgemäß das Lehen als die Substanz des Amtes und als das dingliche Substrat der Amtsrechte, alles aber, was irgend wie Amtspflicht aussah, als eine auf dem Lehen ruhende Last, die sich der Lehnsträger selbstverständlich möglichst zu erleichtern oder, wenn es irgend anging, völlig abzustoßen strebte. Was war nun die Folge dieser naiven Denkweise für die Auffassung des geistlichen Amtes? Man darf vielleicht kurz sagen: Das officium ward zum beneficium, das Amt zur Pfründe, der Amtsträger zum Pfründner. D. i. auch als Substanz des geistlichen Amtes betrachtete man jetzt die Amtspfründe und die nutzbaren Amtsgerechtsame. In den Amtspflichten aber sah man nur zu leicht nichts weiter als ein lästiges Zubehör zu jenen Gerechtsamen oder eine auf der Pfründe ruhende Last, der man, ohne unmoralisch zu werden, immer in der einfachsten und bequemsten Weise sich entledigen könne und dürfe. Wie demoralisierend diese rohe Anschauungsweise auf das Pflichtgefühl des ganzen geistlichen Standes wirken mußte, braucht nicht erst ausführlich dargelegt zu werden. Nur auf einige besonders bedenkliche Erscheinungen, die schon im Frühmittelalter in ihrem Gefolge hervortraten, sei hier hingewiesen. Hält man den Besitz und die Nutzung der Amtspfründe für das wesentliche Amtsrecht, dann liegt selbstverständlich kein Anlaß vor, den Inhaber des Amtes zu zwingen, die Amtsgeschäfte selber zu verrichten, dann kann man ihm unbedenklich gestatten, dies auch durch Vikare oder Stellvertreter besorgen zu lassen. Dürfen aber die Amtsgeschäfte von Vikaren versehen werden, dann braucht man weiter nicht ängstlich darauf zu achten, ob der Amtsinhaber die für das Amt erforderlichen Eigenschaften besitzt, ob er also z. B. die geistlichen Weihen empfangen hat oder ob er überhaupt eine einzelne physische Person ist, d. i. es kann die Pfründe dann anstandslos auch Laien übertragen [1]) oder zur Ausstattung von

1) Vgl. die Laienbischöfe und Laienäbte zur Zeit Karl Martells. Bonifaz epist. 50, ed. Dümmler, p. 298.

Hospitälern, Klöstern und anderen geistlichen Anstalten verwandt werden[1]). Endlich ist es, falls Vikare den Dienst versehen können, durchaus nicht nötig, den Grundsatz festzuhalten, daß eine Person nur ein geistliches Amt übernehmen darf, d. i. es können anstandslos mehrere Pfründen einer und derselben Person verliehen werden. Denn eine Person kann, ohne irgend Schaden zu erleiden, 30, 40, 50 Pfründen zu gleicher Zeit besitzen und nutzen. Was ergibt sich hieraus? Die meisten der viel berufenen Mißbräuche bei der Verleihung der Kirchenämter, die Luther noch durchweg als Erfindungen des römischen Geizes[2]) betrachtete, die Pluralität, die Inkorporation oder Appropriation und all die merkwürdigen Rechtsgewohnheiten, die darauf sich gründen, sind Folgeerscheinungen der neuen, auf germanischem Boden entstandenen dinglichen Auffassung des geistlichen Amtes und daher schon im Frühmittelalter belegbar[3]). Aber noch eine andere verhängnisvolle Neuerung hängt mit jener Verdinglichung des Amtsbegriffs eng zusammen. Betrachtete man das Amt als ein Aggregat von

---

1) Belege Anm. 3. Später wurden namentlich die Universitäten auf Pfründen gegründet.

2) An den Adel, WA. 6, S. 421 ff.

3) Beispiele für Pluralität: Hugo, Neffe Karl Martells, erhält von Karl die Bistümer Rouen, Bayeux und Paris und die Abteien Jumièges und St. Wandrille, Gesta ebd. Fontan. c. 8, p. 26. Milo, ein Waffengefährte Karls, die Bistümer Trier und Reims, Gerold Mainz und wahrscheinlich auch Worms, Wido Rouen und die Abteien St. Wandrille und St. Vaast. Hauck, K.-G. 1, S. 394 f. Aus England: Dunstan, † 988, gleichzeitig Bischof von Worcester und London, Oswald, † 993, gleichzeitig Bischof von York und Worcester, ebenso die Mehrzahl seiner Nachfolger. Lyfing, † 1046, gleichzeitig Bischof von Cornwall, Devonshire und Worcester; Ealdred zur selben Zeit Bischof von Hereford, Worcester, Ramsbury; Stigand, abgesetzt 1070, Erzbischof von Canterbury, Bischof von Winchester und Abt vieler Abteien; vgl. Böhmer, Kirche und Staat in England, S. 69. Die Inkorporation oder Appropiation sensu stricto ist natürlich ein Produkt der kirchlichen Jurisprudenz des Hochmittelalters. Aber die Sache selbst war längst vorhanden, ehe die Juristen sie juristisch zu fassen vermochten. Kloster Fécamp erhielt z. B. bei seiner Neugründung gleich 12, Ouche über 30 Landkirchen überwiesen; vgl. Böhmer ebd. S. 9 f., und so war es im 10. und 11. Jahrhundert überall.

nutzbaren Gerechtsamen, dann war die Möglichkeit gegeben, diese Gerechtsame oder Amtsrechte genau wie andere in einer Masse zufällig vereinigte Vermögensobjekte, Stück für Stück, sei's im ganzen, sei's in aliquoten Teilen, zu veräußern, zu verleihen, zu vergeben. Genau wie der König seine Amtsrechte verlieh oder veräußerte, veräußerten und verschenkten daher z. B. die Bischöfe seit dem Frühmittelalter an ihnen nahestehende Klöster und Stifter über einzelne Orte ihrer Diözese den bischöflichen Bann [1]), d. i. die von ihnen kraft ihrer bischöflichen Jurisdiktion beanspruchten Gefälle und die nur mehr als Zubehör dazu betrachteten betreffenden Jurisdiktionsrechte, und genau so wie durch solche Veräußerung von Rechten das deutsche Königsamt allmählich geradezu dismembriert und zerstört wurde, wäre aller Wahrscheinlichkeit nach auch die bischöfliche Gewalt durch die Archidiakonen und andere untere Instanzen allmählich vollkommen dismembriert und zerstört worden, wäre nicht im Hochmittelalter rechtzeitig eine kräftige Reaktion gegen diese Entwicklung eingetreten. Was mit dem bischöflichen Bann geschah, geschah selbstverständlich noch früher mit den kirchlichen Rechten, die ihrer Natur nach schon nichts weiter waren als nutzbare Gerechtsame, wie z. B. das Zehntrecht. Dies Recht wurde schon früher genau wie ein anderes Vermögensobjekt, im ganzen oder in aliquoten Teilen verschenkt, verliehen, verkauft, und zwar nicht nur an geistliche Institute, sondern auch an Laien und Laiengenossenschaften. Ende des Mittelalters „gehörte" daher, wie man charakteristisch genug sagt, der Zehnte nur ausnahmsweise der Kirche, an die er ursprünglich entrichtet worden war. Im Kanton Zürich „gehörte" [2]) er z. B. den städtischen Hospitälern, in Thüringen dem Kurfürsten von Sachsen [3]), in England in allen nicht ein-

---

1) Vgl. Nikolaus Hilling, Beiträge zur Geschichte des Bistums Halberstadt im Mittelalter, 1. Teil: Die Archidiakonate, Lingen 1902.

2) Vgl. Zwingli, Welche Ursach gebind zu ufruren. Opp. ed. Schuler-Schultheß 2, 1, p. 387: unter 20 Zehnten nicht einer oder kaum einer, der noch an die rechte Pfarre geht.

3) Förstemann, Neues Urkundenbuch, S. 275 ff.

gepfarrten Orten dem König [1]), in vielen anderen Orten der Gentry und den Lords [2]).

Nach alledem darf man wohl ſagen, daß durch die Germanen in die kirchliche Verwaltung ein materialiſtiſcher Zug hineingekommen iſt, der die Moral und das Pflichtgefühl des geiſtlichen Standes ſtark herabdrückte und eine Fülle allerſchlimmſter Mißbräuche nach ſich zog, die zum Teil bis in die neueſte Zeit fortgedauert haben. In England gab und gibt es zum Teil heute noch ſogenannte Sinecure rectors [3]), d. i. Pfarrer, die keine geiſtlichen Amtspflichten haben, und Univerſitätsprofeſſoren, die ihr Einkommen aus einer kirchlichen Pfründe beziehen. Auch in Schweden ſind die Profeſſoren der Theologie immer noch ſogenannte Präbendarpfarrer, und in Deutſchland beſtehen bekanntlich noch immer eine ganze Reihe proteſtantiſcher Domkapitel, deren adelige Mitglieder keine weitere Verpflichtung haben, als ihre Pfründe zu nutzen und einmal alljährlich zu einem Gottesdienſt mit nachfolgendem Feſteſſen ſich zu verſammeln. Aber dieſe Neigung zu äußerlich-materialiſtiſcher Auffaſſung ſittlicher Verhältniſſe und Gebote macht ſich in den germaniſchen Volkskirchen nicht nur in der kirchlichen Verwaltung geltend, ſie tritt aufs ſtärkſte auch in der kirchlichen Sittenpredigt und Zuchtübung hervor. Ein charakteriſtiſcher Beleg hierfür iſt ſchon die eigentümliche Verdinglichung und Verſinnlichung, die gerade die Grundbegriffe der kirchlichen Moral im Frühmittelalter ſich gefallen laſſen müſſen. Caritas [4]) bedeutet ſeit jener Zeit nicht nur „die Liebe", ſondern in der Regel die dingliche Leiſtung, in welcher die Liebe ſich äußert: das Almoſen, vgl. la charité und das italieniſche carità; conversio heißt nicht Bekehrung, ſondern der Eintritt in den Mönchsſtand; religio nicht die Frömmigkeit, ſon-

1) R. Phillimore, Eccles. Laws, 1487.

2) Vgl. die dagegen gerichteten Beſchlüſſe des ſogenannten Barebone-Parlamentes von 1653. H. Scobell, A Collection of Acts and Ordinances, London 1658, zu 1653.

3) Makower, Verfaſſung der Kirche von England, Berlin 1894, S. 345 ff.

4) Vgl. zum Folgenden Du Cange, Glossarium unter den betreffenden Worten.

dern das Mönchtum oder der Mönchsorden; religiosus nicht der Fromme, sondern der Mönch; spiritualis nicht der geistlich gesinnte Mensch, der Pneumatiker, sondern der Geistliche; indulgentia nicht bloß die Nachgiebigkeit, sondern auch der Ablaß; peccatum nicht bloß die Sünde, sondern auch der durch die Sünde angerichtete Schade [1]) oder die durch sie verwirkte Strafe; remissio peccatorum daher nicht bloß Vergebung der Sünden, sondern oft auch direkt der Ablaß; eleemosyna nicht bloß die Barmherzigkeit und das Almosen, sondern auch das Kirchengut; mandatum nicht bloß der Auftrag, sondern auch die Fußwaschung (Joh. 15); obedientia nicht bloß der Gehorsam, sondern auch der Dienst, das Amt, das zu Gehorsam verpflichtet; concordia nicht bloß die Eintracht, sondern auch der Vertrag, insbesondere der Sühnevertrag, in dem die Eintracht sichtbar hervortritt; justitia nicht bloß die Gerechtigkeit, sondern auch die Gerechtsame oder der Richter; fides nicht bloß der Glaube, sondern auch das Glaubensbekenntnis; fortitudo nicht bloß die Tapferkeit, sondern auch die Kraftprobe, das Kraftstück [2]); sperare nicht bloß hoffen, sondern auch Anspruch auf jemandes Schutz und Vertretung vor Gericht haben [3]); contristare nicht bloß betrüben, sondern auch bedrücken; sapiens nicht der Weise, sondern der Gelehrte; „Milde" nicht die Sanftmut, sondern die Freigebigkeit; „Friede Gottes" nicht der Friede Gottes, der höher ist denn alle Vernunft, sondern der durch besondere Strafbestimmungen gewährleistete Sonderschutz, den die geweihten Stätten genießen [4]); Godes gerihta = Rechtforderungen Gottes, nicht die 10 Gebote, sondern die Kirchensteuern [5]). Kaum minder charakteristisch für jene Veräußerlichung des sittlichen Denkens ist aber die Neigung nicht bloß der schlichten Laienchristen, sondern auch der gelehrten kirchlichen Sittenprediger, ganz bestimmte typische

1) Vgl. das italienische peccato! schade!

2) Vgl. Schütz, Thomaslexikon sub voce.

3) Vgl. H. Brunner, Mithio und Sporantes in Festgabe für Beseler 1885.

4) So in den angelsächsischen Gesetzen; vgl. Knut 1, § 2 und Liebermann, Gesetze der Angelsachsen 2 sub voce.

5) Vgl. ebd. Knut 1, 8. 9. 11.

Handlungen oder gar bloße Gebärden als ausreichenden Beweis für das Vorhandensein einer bestimmten Gesinnung und Willensrichtung anzusehen und nach solchen rein äußerlichen formalen Kriterien den sittlichen Wert oder Unwert einer Tat zu beurteilen. Am deutlichsten offenbart sich diese Neigung begreiflicherweise in der kirchlichen Zuchtübung und Gerichtsbarkeit. Meineid und Treubruch wird von der Kirche selbstverständlich immer als ein schweres Vergehen betrachtet. Aber auch nach kirchlicher Ansicht liegt dies Vergehen nur dann vor, wenn der Eid allen formalen Bedingungen, die dafür aufgestellt sind, voll entsprochen hat [1]). Ist der Eid auf einen Reliquienkasten geleistet worden, in dem keine Reliquien sich befinden oder auf ein ungeweihtes Kruzifix oder in die Hand eines Laien, dann darf nach der Ansicht der Kirche der Eidbrecher nicht oder wenigstens nicht mit aller Strenge wegen Eidbruchs oder Meineids zur Rechenschaft gezogen werden [2]). Aus dieser Praxis konnten die Laienchristen dann nur zu leicht schließen, daß der formell unscheltbare Eid unbedingt binde, selbst wenn sich der Schwörende dadurch zu unsittlichen oder verbrecherischen Handlungen [3]) verpflichtet habe. Davon wollte die Kirche nun freilich nichts wissen. Aber einige ihrer Vertreter sind doch auch in diesem Punkte dem naiven Laienglauben sehr nahe gekommen [4]). Ganz ebenso formalistisch ist

1) Theodor 1, c. 6. Pseudo-Theodor 2, c. 9. Wasserschleben, p. 593. Regino 2, 336 f., p. 343, oben S. 236, Anm. 1.

2) Vgl. die Klage Theodulfs von Orleans, daß die Priester — wie die weltlichen Richter — die so häufig vorkommenden perjuria so leicht bestrafen, c. 26 f. MSL 105, p. 199.

3) Vgl. Greg. Tur. 5, 35: König Guntchram von Burgund läßt 580 zwei Ärzte, die seine Gemahlin Austrechild auf dem Sterbebette behandelt hatten, hinrichten, weil er Austrechild dies eidlich versprochen hatte. Wie sehr die Kirche gegen diese Vorstellung kämpfen mußte, zeigt: Regino 2, 318 p. 341 ex dictis Hieronymi = Hraban in Matthaeum l. 5 MSL 107, p. 960; ebd. 139 = Baeda Hom. 44: lieber ein perjurium begehen als wegen eines solchen juramentum ein Verbrechen, vgl. Burchard Decretum XII, 10—19.

4) Heliand v. 2779 f. über den Schwur, den Herodes Antipas der Salome geleistet hatte, Matth. 14 — dies ist der locus classicus für die Erörterung solcher Fragen — „er konnte (mahta) seine Zusage nicht brechen, sein Wort nicht wenden." Otfrid hat leider diese Peritope weggelassen.

das Verfahren, das die Kirche gegenüber anderen häufigen Vergehen ihrer Pflegebefohlenen beobachtet. Sie zitiert gern hin und wieder den bekannten Satz des römischen Rechts: „Nicht die Tat, sondern der Vorsatz ist zu strafen [1]." Allein in praxi fällt es ihr in der Regel gar nicht ein danach zu forschen, ob die Tat, durch die ein schädlicher Erfolg herbeigeführt worden ist, vorsätzlich oder unvorsätzlich begangen worden sei. Wo sie es aber doch tut, stellt sie diese Frage genau bei denselben Vergehen [2], wo sie auch das germanische Strafrecht für angebracht hält, und schließt dann auf Vorsatz oder Unvorsätzlichkeit genau aus denselben äußerlichen formalen Kriterien, wie der weltliche Richter. Nirgends zeigt sich das so deutlich wie in den Bestimmungen der Bußbücher über unvorsätzliche oder zufällige Tötung. Eine solche zufällige Tötung liegt selbst nach der Ansicht des berühmten Regino von Prüm, der etwas vom römischen Rechte weiß, nur dann vor, wenn ein Mann beim Holzfällen durch seine eigene Unachtsamkeit zu Schaden kommt, und wenn ein Säugling durch das Überkochen des Herdkessels verbrüht wird [3]. Nur in diesen beiden typischen, ganz genau beschriebenen Fällen von sogenanntem Ungefährwerk soll die Person, die scheinbar die Schuld an dem geschehenen Unfall trägt, also der Holzfäller und der Mann, der das Wasser in den Kessel getan hat, straflos ausgehen. In allen anderen Fällen solcher Art wird der scheinbare Täter, mag auch ausdrücklich anerkannt werden, daß er keine Schuld an der Tötung trägt, als homicida bestraft [4]; so hat

1) Regino 2, 85, p. 247 ex lege Romana: Consilium, non factum puniendum est. Ebd. 88, p. 248: hoc totum idcirco ex lege Romana posuimus, ut sacerdos ex lege perpendat modum poenitentiae in talibus transgressionibus (bei Tötungen). Canonica enim auctoritas cum lege Romana ex permaxima parte concordat. Aber davon merkt man gerade in den §§ 6—97 über die Tötung nichts.

2) Vgl. Brunner, RG. 1², S. 213 ff.; 2², S. 544 ff.

3) Regino 2, 17—19, p. 221 f.

4) Poenitentiale Vallicellanum I, § 15; Wasserschleben, p. 549 f. Pseudo-Theodor, c. 6, § 36, p. 589 (Totdrücken des Kindes), § 38 (versehentliches Verbrühen eines Menschen durch heißes Wasser), § 39. Doch wird hier das

z. B. der Jäger, der durch einen Fehlschuß ganz unabsichtlich einen Menschen trifft, als homicida schwere Buße zu leisten, desgleichen die Mutter, der das Unglück passiert, im Schlafe den neben ihr liegenden Säugling totzudrücken, desgleichen der Arzt, dem ein Patient stirbt [1]), und sogar der Arbeitgeber, in dessen Hause oder Dienste ein Arbeiter durch Feuer, Wasser oder sonstwelche „höhere Gewalt" zu Schaden kommt. Danach wundert man sich nicht, daß die Kirche auch im Rechtsgange, genau wie die weltlichen Gerichte, ängstlich am Äußerlichen, am Formalen, am Worte klebt, daß auch sie im fränkischen Send und sonst nur zwei rein formale und streng formal gehandhabte Beweismittel kennt, Eid und Ordal [2]), und daß schließlich der germanische Formalismus sogar in das kirchliche Verfassungsrecht eindringt und dort in charakteristischer Weise das alte Recht umgestaltet [3]). Man kann somit geradezu von einer Formalisierung des kirchlichen Rechts und der kirchlichen Rechtsübung durch die Germanen reden. Formalisierung aber bedeutet stets Veräußerlichung und Veräußerlichung kann man auf diesem Gebiete doch kaum für einen Gewinn halten.

Aber sittlich bedenklich wird solcher Formalismus doch erst dadurch, daß er sich immer und überall mit der Neigung verbindet, die Tat für den Willen und die äußere Gebärde für die Tat zu nehmen. Schon in altkirchlicher Zeit hatten die äußeren Religionsübungen, welche die Bergpredigt so scharf kritisiert, das Beten, Fasten, Almosengeben, wieder eine sehr große Bedeutung erlangt. Jetzt werden diese Übungen nicht nur stärker betont, als je zuvor, sondern sie erhalten auch ganz typische, konventionelle und rituelle Formen. Das Beten wird in den Kirchen

Willensmoment schon mehr in Betracht gezogen. Theodulf MSL 105, p. 213: Totdrücken des Säuglings, p. 212: Notwehr.

1) Vgl. Greg. Tur. 5, 35. Austrechild, die Gemahlin König Guntchrams († 580), fordert, daß der König nach ihrem Tode die beiden Ärzte, die sie behandelt hatten, hinrichte. Das war also nicht ein Ausfluß besonderer Tücke der Königin, sondern die rohe Anschauung des altgermanischen Rechts, der auch die Kirche insofern Rechnung trug, als sie dem Arzte hohe Buße androhte.

2) Vgl. Koeniger, Die Sendgerichte, S. 149 ff.

3) Vgl. zweite Abhandlung.

und Klöstern gewaltig vermehrt. Aber was betet man? Die Psalmen [1]), das Vaterunser, das Credo, die regula fidei oder das Athanasianum usw. Ob die Leute, die diese rituellen Texte rezitieren, sie auch verstehen, ist nebensächlich [2]). Die Rezitation als solche gilt schon für fromm und heilsam. Ernste Leute suchen daher überall durch Schenkungen Personen zu gewinnen, die für sie in dieser Weise beten, und vielen Klöstern wird die Pflicht des rituellen Gebetes für den König und das Reich genau so als Last auferlegt, wie die Stellung von Reisigen oder die Entrichtung von Naturalabgaben [3]). Wie das Beten, so erhält auch das Fasten einen ausgesprochen konventionellen Charakter. Es hört erstens auf reine Tugendleistung zu sein. Es wird für bestimmte Tage im Jahre auch von der weltlichen Obrigkeit direkt vorgeschrieben [4]), es wird aber zugleich zweitens konventionell beschränkt auf die Abstinenz vom Fleische vierfüßiger Tiere und vom Beischlaf [5]) und ergänzt durch eine Anzahl sehr jüdisch anmutender ritueller Speiseverbote [6]). Nicht anders steht es mit

1) Vgl. Hraban, De clericorum institutione 2, 1—10 MSL. 107 p. 325 ff., vgl. Theodulf c. 29 MSL. 105 p. 200 die Betanweisung für die Laien.

2) Vgl. den Tabel c. 26 Cloveshoe 747 Haddan-Stubbs, Councils 3, p. 372 f.

3) Vgl. Capitularia 1 p. 351: monasteria quae nec dona nec militiam dare debent, sed solas orationes pro salute imperii vel filiorum regis et stabilitate imperii. Daß dies Stück eine private Aufzeichnung ist und keineswegs alle irgend in Betracht kommenden Klöster nennt, weiß ich.

4) Der erste Fürst, der das tat, war, soviel ich sehe, König Wihträd von Kent Ende des 7. Jahrhunderts, Gesetze 14. 15. Im Frankenreiche entschloß sich dazu, wie es scheint, erst Karl der Große Capitularia 1 p. 46 c. 11 (769), p. 182 c. 2 (vor 800).

5) Theodulf c. 40 MSL. 105 p. 204. In altkirchlicher Zeit war das Fasten 1. immer Tugendfasten, 2. gesetzlich nicht bestimmt, welche Speisen man zu meiden habe; in der Regel genoß man nur Brot, Salz und Wasser.

6) Theodor 2 c. 11 verbietet den Genuß von Blut, Erstücktem, also auch von im Netz gefangenen Vierfüßlern und Vögeln, von Zerrissenem, d. i. von Tieren, die durch Wölfe oder Füchse angeschnitten sind; Pferdefleisch verbietet er nicht, fügt aber hinzu, non est consuetudo comedere. Den Hasen empfiehlt er lebhaft als eine überaus gesunde Speise bei Dysenterie, darin liegt eine Polemik gegen Leute, die wegen Lev. 11, 6 den Hasen für unrein

dem Almosengeben. Es wird namentlich in den Klöstern und Bischofshöfen genau wie die Fußwaschung [1]) eine konventionelle Übung, die man sich möglichst bequem zu machen sucht, indem man oft zu diesem Zwecke gleich eine bestimmte Anzahl von Armen „anstellt", die nebenbei zum Teil niedere Küster- und Hausdienste als Glockenläuten, Fegen, Viehhüten, verrichten müssen [2]). Man darf also wohl behaupten: die Frömmigkeit wird auf germanischem Boden ausgesprochen konventionell. Sie besteht nach germanischer Ansicht in einer Reihe ganz bestimmter konventioneller Übungen, die in spezifischem Sinne als fromm gelten. Wer diese Übungen mitmacht, wer regelmäßig zur Kirche und zur Beicht geht, treulich die gebotenen Fasttage beobachtet,

hielten. Auch 1 c. 2 § 6—12 liegt eine solche vor: Wenn ein Mensch mit unreiner Hand oder ein Hund, ein Floh, eine Maus oder sonst ein blutfressendes Tier eine Speise berührt, so schadet das nicht, ebenso darf man in Zeiten der Not unreine Tiere essen. Poenitentiale Egberti c. 13 Wasserschleben p. 243 f. erklärt für strafbar den wissentlichen Genuß von Speise und Trank, die durch Hunde, Katzen, Mäuse oder schmutzige Menschenhände verunreinigt sind, den unwissentlichen Genuß von halbgekochter Speise. Pferdefleisch wird direkt verboten c. 19 Legatine council 787 Haddan-Stubbs 3 p. 6, 59. Noch bei Regino c. 2, 370—379 p. 388—390 und Corrector Burchardi 106—109 Wasserschleben p. 653 f. finden sich solche Speiseverbote. Die Neigung, auf solche Dinge zu achten, haben die germanischen Sittenprediger von den Iren, vgl. canones Hibernenses c. 12—21 Wasserschleben, Bußordnungen, p. 137 f., Adomnan, ebd. p. 120—123. Es ist also durchaus nicht auffällig, daß Wynfrith = Bonifatius in Rom extra anfragt, ob ein Christ Kraniche, Krähen, Störche und Wildpferde essen dürfe, epist. 87 EE. 3 p. 369 ff.

1) Du Cange sub voce 'mandatum', französisch mandé = das konventionelle Waschen der Füße etlicher dazu ausersehener „Armen", das an den katholischen Höfen als höfischer Gründonnerstagsbrauch auch noch heute fortbesteht. Englisch maundy-thursday = Gründonnerstag.

2) Vgl. Du Cange sub 'pauper', 'matricularius'. Willigis von Mainz († 1011) ließ täglich 30 Arme durch den Kustos seine Kapelle cibo potuque certo reficere. Darauf speiste er selber 13 pauperes optimis cibis et potibus singulisque denarios propria manu distribuit. Erst danach ging er selbst zu Tische, Libellus de s. W. c. 2 SS. 15 p. 744. Auch in Corbie und Prüm befanden sich statutengemäß immer 12 Arme, vgl. die Statuta von Corbie bei Guérard Le polyptyque d'Irminon 2 p. 309 c. 4. Beyer, Mittelrhein. Urkundenbuch 1 p. 146 n. 2.

pünktlich die Kirchensteuern zahlt, fleißig das Vaterunser, das Credo und die Psalmen rezitiert, reichlich Almosen gibt, Kirchen und Klöster beschenkt oder gar neue Kirchen und Klöster stiftet, der wird allgemein für fromm gehalten und hält sich selber für fromm, wenn auch sein sonstiger Wandel durchaus nicht dem Gesetze Gottes entspricht [1]). Aber wie für die Frömmigkeit, so werden auch für andere christliche Tugenden gewisse äußere Merkmale konventionell fixiert. Ein klassisches Beispiel dafür ist der in geistlichen Kreisen übliche konventionelle Demutsstil. Er geht so weit, daß es geradezu für unanständig gilt, ein höheres Kirchen- oder Klosteramt ohne weiteres anzunehmen. Wer etwas auf sich hält, der lehnt jede Wahl zunächst mit aller Entschiedenheit ab, indem er womöglich mit heißen Tränen versichert, wie unwürdig er solcher Ehre sei. Beharren die Wähler trotzdem bei ihrem Vorhaben, dann leistet er meist auch noch tätlichen Widerstand, indem er sich nur mit Gewalt zum Altar schleppen und weihen läßt [2]). Daß diese Demut meist nicht echt, sondern bloße Gebärde und Konvention ist, weiß jedermann. Secundum morem ecclesiasticum schalten die Chronisten wohl gleichmütig trocken ein [3]), wenn sie solche gewalttätige Weiheszenen schildern. Aber niemand hält deswegen doch jene konventionelle Demut für pure Heuchelei. Alle Welt findet sie vielmehr ebenso natürlich, nützlich und angemessen wie die heutige Kulturmenschheit die konventionellen Achtungsbezeigungen gegenüber dem weiblichen Geschlechte.

Aber verhängnisvoller als die äußerlich-konventionelle Behandlung der Tugend ist immer die äußerlich-konventionelle Behand-

1) Vgl. das Urteil des Paulus Diaconus 6, 34 über den Langobardenkönig Aripert, † 712: er war ein frommer Mann, ein Freund der Gerechtigkeit, gab reichlich Almosen. Vorher c. 19 ff. ist aber erzählt worden, daß Aripert den jungen König, Liutpert, Kuninceperts Sohn, im Bade ertränken, Ansprands Sohn Sigiprand die Augen ausstechen und alle Verwandten Ansprands mit Ausnahme des jungen Luitprand ermorden, sowie Ansprands Frau und Tochter Nase und Ohren abschneiden ließ.

2) Berühmtes Beispiel die Erhebung des hl. Norbert zum Erzbischof von Magdeburg Vita Norberti c. 18 SS. 12 p. 694.

3) Vgl. Ordericus Vitalis historia eccles. 8, 8 ed. Le Prévost 3 p. 314 über die Erhebung Anselms von Canterbury.

lung und Beurteilung der Untugend. Das tritt vielleicht nirgends so deutlich hervor wie in der einzigen Literaturgattung, welche die Kirche im Frühmittelalter neu geschaffen hat, in den sogenannten Bußbüchern. In nicht wenigen dieser Bußbücher wird der Priester ernstlich ermahnt, ehe er sein Urteil spreche, erst die Gesinnung des Büßers zu erforschen[1]), in manchen wird auch im Eingang ganz korrekt die kirchliche Lehre von den 7 oder 8 Arten der bösen Gesinnung[2]) oder den vitia principalia erörtert. Aber die Fortsetzung steht dazu stets im grellsten Widerspruche. Denn von der Gesinnung ist in der Folge höchstens beiläufig noch einmal die Rede, die Hauptsache ist die Aufzählung aller möglicher Einzelfälle von Tötung, Diebstahl, Meineid, Apostasie, Fleischesvergehen, bei deren Beurteilung die äußeren Umstände der Missetat und des Missetäters immer den Ausschlag geben. Die Frage, ob die betreffende Untat sponte, voluntate, scienter oder casu, nolens, non voluntarie begangen worden sei, wird, wie schon bemerkt, in der Regel nur dann gestellt, wenn auch die weltlichen Volksrechte sie stellen, und dann immer genau nach denselben äußerlichen konventionellen Kriterien entschieden, wie in jenen: d. i. in der Regel kommt der Wille, der Vorsatz, die Absicht des Missetäters bei der Strafzumessung überhaupt nicht in Betracht. Dem entspricht es, daß die Kirche auch bei der Strafauswahl mehr und mehr dem Vorbilde des weltlichen Rechtes folgte. Wie in dem weltlichen Rechte in den ersten Jahrhunderten nach der Bekehrung die Buße oder Vermögensstrafe überall nach und nach die Acht, die Fehde und die peinlichen Strafen zurückdrängt[3]), so traten auch in der kirchlichen

1) Poenitentiale 'Beda' c. 1 Wasserschleben, p. 220: ipsum quoque cor penitentis (sacerdos) curiose discernet, vgl. 'Egbert' prologus p. 232. 'Pseudo-Beda' prologus p. 248. Sangermanense p. 350: peccasti in cogitatione etc. Pseudo-Romanum p. 362. Bigotianum p. 441.

2) Merseburgense p. 387: octo sunt vitia principalia: gastrimargia, fornicatio, filargiria, ira, tristitia, accidia, cenodoxia, superbia. Bigotianum p. 414 f. ebenso aus Isidor und Cassian. Vindobonense p. 492: septem vitia cum matre superbia: inanis gloria, invidia, ira, tristitia, avaritia, ventris ingluvies, luxoria. Pseudo-Theodor c. 8—15 p. 571—573: ebenso.

3) Brunner, Rechtsgeschichte 2², § 131 ff.

Zuchtübung die empfindlichen Leibesstrafen, wie das Bußfasten, immer mehr zurück hinter dem Bußalmosen, und wie das weltliche Recht schließlich beinahe bei allen Verbrechen dem Missetäter es gestattet, von den angedrohten Leibes- und Lebensstrafen sich loszukaufen [1]), so kam auch die Kirche mehr und mehr dazu, den Pönitenten den Loskauf von den ihm zudiktierten Bußwerken zu ermöglichen, also die persönliche Bußleistung durch eine dingliche Leistung zu ersetzen. Sie war allerdings zu diesem Schritt schon gewissermaßen disponiert, als im weltlichen Rechte jene bedeutsame Wandlung anhob. Sie hatte sich erstlich schon im 6. Jahrhundert in Irland daran gewöhnt, den Pönitenten, die außerstande waren anhaltend zu fasten, statt des Fastens eine entsprechende Zahl von Gebetsübungen [2]), so und so viel maliges Abbeten des Psalters mit so und so viel Kniebeugen [3]) aufzuerlegen, und war daher von vornherein leicht geneigt, falls der Pönitent auch solche Gebetsübungen nicht zu leisten vermochte, weil er den Psalter nicht auswendig wußte, auch eine Kommutation der Gebetsübungen zuzulassen. Weiter betrachtete sie schon seit altkirchlicher Zeit das Almosen als ein besonders ausgezeichnetes Bußwerk, d. i. als ein vorzügliches Mittel zur Tilgung der Sünden und wurde dadurch schon dazu gedrängt, das Almosen als Ersatz für alle sonstigen Bußleistungen, als Fasten, Beten, Wallfahren, sich gefallen zu lassen. Allein so hoch die alte Kirche schon von dem Almosen gedacht hatte [4]), so hatte sie die Almosenspenden doch nur dann als Bußwerk betrachtet, wenn es ergänzend zu anderen Bußleistungen hinzutrat, sie hatte es nie als alleinige satisfactio gefordert [5]), geschweige

1) Die Unabbüßbarkeit wird immer ausdrücklich hervorgehoben, vgl. Knut II, 8. 64.

2) Vgl. canones Hibernenses c. 2 Wasserschleben, Bußordnungen, p. 139 f.

3) Sogenannte veniae.

4) Vgl. Cyprian de opere et eleemosynis!

5) Das hebt richtig hervor c. 26 Cloveshoe 747 Haddan-Stubbs 3 p. 371 f.: postremo igitur (sicuti nova adinventio juxta placitum scilicet propriae voluntatis suae nunc plurimis periculosa consuetudo est) non

denn als vollwertigen Ersatz für alle anderen satisfactiones bezeichnet, und war darum auch nie in Versuchung gekommen, förmliche Bußtarife aufzustellen, d. i. genau auf Heller und Pfennig zu bestimmen, wie viele Almosen der Büßer zu zahlen habe, um seiner Schuld quitt und ledig zu werden. Dieses Bestreben, das Almosen als Ersatz für beinahe alle anderen Bußleistungen einzuführen und die Höhe des Almosens tarifmäßig nach den abzuleistenden Sünden zu fixieren, war absolut neu und charakteristisch germanisch. Denn es war sichtlich eine Äußerung derselben naiv rohen Anschauung, die im germanischen Strafrechte zur selben Zeit zum Ersatz beinahe aller peinlichen Strafen durch Geldstrafen führte und es als wichtigste Aufgabe der Kriminalgesetzgebung erscheinen ließ, die Höhe der Geldstrafen für jedes Vergehen möglichst gerecht und zweckentsprechend zu normieren. Eben aber, weil jenes Strafensystem für die Kirche neu war, fand es in die kirchliche Zuchtübung nur allmählich Eingang und stieß anfangs sogar hier und da auf starken Widerspruch [1]). Zunächst gestatteten die Priester wohl überall grundsätzlich nur dann eine „Kommutation" der auferlegten Bußwerke, falls der Pönitent nachweislich außerstande war, dieselben ordnungsgemäß zu leisten [2]). Auch wagten sie nicht, an Stelle des Fastens oder Betens sogleich nude pure eine „Almosenspende" zu setzen. In Erinnerung an die altkirchliche Anschauung von der Kraft der Fürbitte erlaubten sie zuerst vielmehr nur, daß der Pönitent, der nicht fasten und, weil er den Psalter nicht auswendig wußte, auch nicht beten konnte [3]), auf seine Kosten einen vir justus oder eine

---

sit elemosina porrecta ad minuendam vel ad mutandam satisfactionem per jejunium et reliqua expiationis opera a sacerdote Dei pro suis criminibus jure canonico indictam, sed magis ad augmentandam emendationem suam, ut eo citius placatur divinae indignationis ira.

1) Beweis c. 26 Cloveshoe 747 Haddan-Stubbs 3, p. 371 f.: bekämpft die nova adinventio; vgl. vorige Anm.

2) Poenitentiale „Beda", c. 11, Wasserschleben, p. 230: qui ista non potest facere, consilium damus, ut psalmos orationemque et elemosinam — debet.

3) Ältestes Zeugnis hierfür c. 27 Cloveshoe 747 Haddan-Stubbs 3, p. 373: At vero petitores pro se psalmodiae fidem cum magna reverentia

Anzahl von viri justi, von Mönchen oder Klerikern zu mieten, die für ihn das Faſten und Pſalmodieren beſorgten. Dies Verfahren ward in England ſchon in der erſten Hälfte des 8. Jahrhunderts viel geübt und fand bald auch auf fränkiſchem Boden Eingang. Aber es führte begreiflicherweiſe zu argen Mißbräuchen [1]). Der wohlhabende Pönitent tat jetzt vielfach über-

adhibeant sibi magnopere eam juxta praedictum modum prodesse, si tamen ipsi in expiatione debita suorum facinorum et non in passione consistunt adhuc vitiorum — non scilicet ut eo licentius ac quasi liberius vel ad momentum peccare vel bona aliqua praeterire vel jejunium pro peccatis indictum relaxare vel elemosinas minus largire ullo modo licet, quo pro ipsis alios psalmos cantare putant vel jejunare. Quia sine dubio sciat unusquisque, quod ipsa illius caro quae inlicita ac nefanda contraxit desideria, ipsam a licitis quoque abstinere debet ipsamque hic in praesenti punire juxta modum reatus sui debet, si non vult in futuro ab aeterno judice esse punitam. Ipse inprimis cum gemitu cordis pro sui restauratione divinam incessanter exorare clementiam debet et deinde quoque quoscumque potest fideles famulos Dei, ut pro se communiter cum eo Deum exorant, adhibere. Nam si aliter eos quam praedictum est vel promittitur vel creditur sive agitur, non minuunt, sed addunt peccata peccatis, quia per hoc insuper alia — superni judicis iracundiam provocant, quod ejus quotidie justitiam inter se quasi venalem statuere, immensa adolatione atque inlecebroso excessu luxuriosae conversationis audent. Ausdrücklich anerkannt wird dieſer Brauch Poenitentiale „Beda“ 10, 8 Waſſerſchleben, p. 230: Et qui de psalmis hoc quod superius diximus est, implere non potest, elegat justum qui pro illo impleat et de suo precio et labore hoc redemat. Die reine Redemption kennt dies Bußbuch noch nicht. Ebenſo „Cummean“ ebd. p. 463: Et qui psalmos non novit et jejunare non potest, elegat justum etc. Pseudo-Theodor, Anhang, ebd. p. 622: qui psalmos non novit et jejunare sive vigilare vel genucleare vel in cruce stare aut saepe prosternere seu aliter poenitere pro infirmitate non potest, eligat qui pro illo hoc impleat et de suo precio aut labore hoc redimat, quia scriptum est: „Alter alterius honera“ et reliqua = Gal. 6, 2. Bekämpft wird dieſer Brauch zuerſt als Mißbrauch c. 27 Cloveshoe 747 und im Poenitentiale Merseburgense c. 44 Waſſerſchleben, p. 396: si quis mercedem accipit et jejunaberit, si per ignorantiam hoc fecerit, jejunet pro se, quantum se promisit pro illo jejunare, et quod accipit, det pauperibus. Et qui aliena peccata super se susceperit, non sit dignus christianus, vgl. Vindobonense 48, p. 420; Judicium Clementis 3, p. 434.

1) c. 27 Cloveshoe 747 Haddan-Stubbs 3, p. 373f.: nuper quidam

haupt keine Buße mehr, sondern mietete sich flugs ein paar Leute, die für ihn fasteten und psalmodierten, und zwar so kräftig fasteten und psalmodierten, daß er sich wohl den frivolen Scherz erlaubte, er könne jetzt ruhig noch 300 Jahre leben und sündigen [1]), so viele Satisfaktionen habe er durch andere Leute schon für sich leisten lassen. Da war es doch immer noch besser, wenn die Kirche die Bußleistung gleich durch ein Almosen ersetzte und die Höhe dieses Almosens nicht nur nach dem Ver-

---

dives secundum hoc saeculum petens reconciliationem pro magno quodam facinore suo citius sibi dari, adfirmans in suis literis idem nefas juxta multorum promissa in tantum esse expiatum, ut si deinceps vivere possit tricentorum annorum pro eo plene jejunium satisfactionum modis per aliorum scilicet psalmodiam et jejunium et elemosinas persolutum esset excepto illius jejunio, et quamvis ipse utcunque vel parum jejunaret. Ergo si ita placari per alios potest divina justitia, cur divites — o stulti promissores — qui pro suis flagitiis aliorum innumera suis possunt praemiis jejunia redimere, „difficilius" voce veritatis „regnum intrare caelorum, quam per foramen acus camelum transire" dicuntur? utinam vos soli pereatis persuasores peccatorum et nomine portarum inferni merito vocati, antequam plures vestra errabunda adolatione implicantur sive deducantur ad perniciem perpetuae indignationis Dei. Homo se non fallat. Deus neminem fallit dicendo per apostolum suum: „Omnes enim stabimus ante tribunal Christi" et reliqua. Daß derartige Mißbräuche trotz des Protestes der Kirche fortbestanden, beweist der berühmte Anhang zu den Canons enacted under king Edgar „Be mihtigum mannum" ed. Thorpe Ancient laws (1848), p. 414f.: der mächtige Mann kann mit Hilfe seiner thegn eine siebenjährige Fastenbuße in kürzester Frist abmachen, indem er zuerst 3 Tage mit 12 Mannen fastet, dann siebenmal 120 Mann je 3 Tage für sich fasten läßt.

1) Älteste Tarife dieser Art Pseudo-Beda Penitentiale, c. 41, Wasserschleben, p. 276f. Confessionale Pseudo-Egberti, c. 2 ebd. p. 304, Sangermanense, p. 318f.; Pseudo-Romanum, p. 362f.; Merseburgense, c. 42, p. 395f.; Regino 2, 446, p. 389, c. 351—3, p. 391f. Eine gute Übersicht über die verschiedenen Möglichkeiten der Almosen = satisfactio geben Canons enacted under Edgar „Be daedbetan" Thorpe Ancient laws, p. 412 nr. 14: Viel kann ein Mann mit Almosen ablösen (alysan); wer es vermag, den lasse man eine Kirche bauen und womöglich ein Kloster oder Stift damit verbinden, oder man lasse ihn Brücken bauen oder seine eigenen Sklaven freimachen oder Sklaven anderer freikaufen. ... Ärmere Leuten können all ihre Habe verzehnten und Arme aufnehmen usw.

gehen, sondern auch nach dem Stand und Vermögen des Pönitenten genau zu fixieren suchte. Sie hielt dabei aber auch jetzt noch grundsätzlich daran fest, daß der Pönitent sich nur dann dergestalt von der Buße loskaufen könne, wenn er nachweislich nicht zu fasten vermöge und den Psalter nicht auswendig wisse. Aber da sie meist sehr viele Fasttage zu verordnen pflegte und es immer nur sehr wenige Pönitenten gab, die den Psalter auswendig wußten, so war der Pönitent meist leicht in der Lage, sein Unvermögen zu beweisen, und der Priester daher meist genötigt, ihm zu gestatten, sich von seiner Schuld loszukaufen (redimere). In praxi war also auch in der kirchlichen Strafgerichtsbarkeit die „Buße" vielfach nichts anderes als der gesetzliche Preis, durch welchen der Missetäter aus der kirchlichen Acht, der kirchlichen Friedlosigkeit sich wieder in den Kirchenfrieden zurückkaufte. Allein es fehlte nie an Pönitenten, die zu arm waren, um die hohen kirchlichen „Almosenstrafen" zu zahlen, und die daher die schweren Bußwerke auch fürder gleichsam in natura leisten mußten, während der wohlhabende Pönitent ohne Schwierigkeit seine Schuld in Geld abmachen konnte. Daß das eine sehr üble Folge des neuen Strafensystems sei, sah auch die Kirche ein. Sie kam daher schon im Laufe des Frühmittelalters auf den naheliegenden Gedanken, den Pönitenten nicht bloß Ablösung, sondern teilweisen oder vollständigen Erlaß der Bußleistungen zu ermöglichen, natürlich nicht unentgeltlich, sondern gegen eine andere Leistung, also daß der Erlaß rechtlich zunächst als eine neue Art von Kommutation oder Redemption sich darstellte. In dieser Absicht gewährte sie, wie es scheint, zuerst um die Wende des 10. und 11. Jahrhunderts in den alten wisigotischen Gebieten Südfrankreichs den Pönitenten Erlaß eines Teils der auferlegten Bußwerke [1]) unter der Bedingung, daß sie eine Reihe von Tagen als Arbeiter an dem Bau einer Kirche oder eines Klosters sich beteiligten. Dieser Erlaß oder Ablaß war sonach ein Erlaß persönlicher Leistungen gegen eine andere persönliche Leistung, gegen persönliche Hand-

1) Vgl. Adolf Gottlob, Kreuzablaß und Almosenablaß, Stutz, Kirchenrechtliche Abhandlungen, nr. 30/31 1906, p. 195 ff.

arbeit, also ein Arbeitsablaß. Aber auch bei diesem Arbeitsablaß machte sich alsbald die charakteristisch germanische Neigung geltend, die persönlichen Leistungen in dingliche umzuwandeln. Statt selber Hand anzulegen, durfte der Büßer mit Erlaubnis der Kirche bald auch auf seine Kosten einen Ersatzmann stellen, der an seiner Statt die vorgeschriebene Anzahl Tage als Bauarbeiter an dem betreffenden kirchlichen Gebäude tätig war, und statt einen Arbeiter zu stellen, zahlte er endlich für den Ablaß an die Kirche gleich in bar die Summe, die er zu diesem Zwecke ungefähr hätte aufwenden müssen. Es geschah also mit dieser neuen Kommutation genau dasselbe wie mit den alten Kommutationen des 6. und 7. Jahrhunderts. An Stelle der persönlichen trat eine dingliche Leistung, an Stelle der Kommutation eine Redemption. Was aber mit dem Arbeitsablaß geschehen war, geschah dann im Hochmittelalter auch mit dem Kreuzablaß. Auch dieser Ablaß war seinem Wesen nach ursprünglich eine Kommutation, Erlaß aller persönlichen Bußleistungen gegen eine andere persönliche Leistung, persönliche Teilnahme an einem Kreuzzuge. Aber die Kirche gestattete alsbald, auch jene persönliche Leistung abzulösen und zwar zunächst wieder in der Form, daß der Ablaßerwerber auf seine Kosten einen Ersatzmann zum Kreuzzuge stelle und ausrüste. An Stelle dieser immer noch halb persönlichen Leistung setzte sie dann ebenfalls Ende des 12. Jahrhunderts eine neue dingliche Leistung, nämlich die Zahlung eines Geldalmosens. Dieselbe Entwicklung wiederholte sich endlich noch einmal, als Papst Bonifaz VIII. im Jahre 1300 den sogenannten Jubelablaß schuf. Auch dieser Ablaß war ursprünglich eine „Kommutation", Erlaß aller persönlicher Bußleistungen gegen eine persönliche Wallfahrt nach Rom. Aber seit Bonifaz IX. gestattete die Kirche Ablösung dieser persönlichen durch eine rein dingliche Leistung, den Kauf eines geistlichen Wertpapiers, des Ablaßbriefes. Dies Wertpapier konnte natürlich wie andere Wertpapiere ganz im Handelswege vertrieben werden. So entwickelte sich im Anschlusse an jene Neuerung Papst Bonifaz' IX. ein förmlicher Ablaßhandel, dessen Objekt, der Ablaß, ganz ausdrücklich auch als Ware (merx sancta) bezeichnet wurde. War

aber dergestalt der Ablaß rein zur Ware geworden, dann bestand kein Anlaß mehr, den Erwerb dieser Ware auch zugunsten anderer Personen als des Ablaßerwerbers zu verhindern. Es war daher ganz folgerecht, daß die Kirche im 15. Jahrhundert endlich sich herbeiließ, auch den Erwerb von Abläſſen für die Verstorbenen, die armen Seelen im Fegfeuer, ausdrücklich zu gestatten. Was ergibt sich aus alledem? Der Ablaß in seiner charakteristisch mittelalterlichen Form, als Erlaß persönlicher Bußleistungen gegen eine dingliche Leistung, ist eine Schöpfung des germanischen Christentums, ein Erzeugnis der gleichen echt germanischen Anschauung, die im Frühmittelalter das Redemptionssystem des germanischen Strafrechts und das völlig homogene Redemptionssystem des kirchlichen Strafrechts hervorgebracht hat, ein Ausdruck für die allen germanischen Stämmen eigentümliche Überzeugung, daß auch sittlich-persönliche Leistungen ablösbar und zwar durch dingliche Leistungen ablösbar seien und daß diese dinglichen Leistungen dann auch auf andere Personen übertragen werden könnten. Ursprünglich nichts anderes als eine neue Form der Kommutation entwickelt er sich folgerecht, wie die alte Kommutation, zu einer neuen Form der Redemption. Er stellt also nicht bloß ein Analogon zu den Kommutationen und Redemptionen der Bußbücher dar, er ist eine völlig homogene Bildung, d. i. ein Produkt derselben charakteristisch germanischen Denkweise und eine unter völlig gleichartigen Bedingungen entstandene Einrichtung, die daher auch in den letzten fünf Jahrhunderten des Mittelalters in ihren drei Hauptarten, dem Arbeitsablaß, dem Kreuzablaß, dem Jubelablaß, genau dieselben drei charakteristischen Entwicklungsstadien durchlaufen hat, wie in den Jahren 600 bis 1000 die alten Kommutationen und Redemptionen.

Hielt man es nun aber einmal für möglich und zulässig, persönliche Leistungen durch dingliche und auf andere Personen übertragbare Leistungen zu ersetzen, dann lag es sehr nahe, auch den Effekt persönlicher Leistungen sich als etwas Dingliches und auf andere Personen Übertragbares vorzustellen. Das hat man denn auch im Laufe des Mittelalters in gut kirchlichen Kreisen mit aller Bestimmtheit getan. Beweis: die merkwürdige Lehre

vom Schatz der guten Werke, wonach die Verdienſte Chriſti und der Heiligen als eine Art himmliſchen Kapitals zu denken ſind, über welches die Kirche zugunſten der ſündigen Menſchen verfügen könne. Auch dieſe berühmte Lehre iſt alſo aus derſelben Wurzel entſprungen, wie die Redemptionen und der Ablaß. Auch ſie iſt letztlich ein Erzeugnis des germaniſchen Geiſtes auf dem Boden des Chriſtentums.

Nach alledem könnte man leicht zu dem Urteil kommen: Die Germaniſierung des Chriſtentums bedeutet auch auf dem Gebiet der Sitte und Sittlichkeit Depotenzierung, Barbariſierung, Verrohung, Verarmung, Verfall, Verluſt, Rückſchritt, Zerſtörung. Aber derartige Entwicklungsprozeſſe dürfen nie bloß von einer Seite aus betrachtet werden. Dem Verluſte, den das Chriſtentum bei der Berührung mit dem germaniſchen Volkstum erlitt, muß man den Gewinn gegenüberſtellen, den das germaniſche Volkstum bei der Berührung mit dem Chriſtentum davontrug: die Bereicherung des volkstümlichen ſittlichen Denkens durch eine Fülle neuer ungeheuer wirkſamer religiöſer Motive, wie die Vorſtellung von einer rein ſittlichen Gottheit und der Gedanke des Endgerichts, und die Regulierung des ſittlichen Handelns durch ein ganzes Syſtem erziehlicher Bräuche und Lebensordnungen, wie das Faſten, das Almoſengeben, die öffentliche Bußzucht, die Ohrenbeicht. Mochte daher auch die ſittliche Verkündigung der Kirche weit hinter ihrem Ideale zurückbleiben und das Ergebnis, das ſie mit ihrer Erziehung erzielte, vorerſt ſehr beſcheiden ſein, ein Grund war doch gelegt, auf dem weiter gebaut werden konnte, und ein Syſtem der Volkserziehung geſchaffen, durch welches die barbariſchen Stämme langſam aber ſtetig über die niedere Stufe der Geſittung hinausgehoben wurden, auf der ſie ſtanden, als der Kriſt in ihre Mitte trat.

Exkurs 3 zu S. 248.

Zulaſſung von Unfreien zum Profeß.

Daß Unfreie gelegentlich mit oder wider ihren Willen vermönchtwurden, ergibt ſich aus folgenden Stellen: 1. Admonitio generalis von 789 c. 23, nach c. 4 Chalcedon 451 Capitularia 1 p. 55: servum alterius nullus

sollicitet ad clericalem vel monachicum ordinem sine voluntate et licentia domini sui. 2. Ebd. p. 122, c. 11 vom Jahre 805: De servis propriis (scil. regis?) vel ancillis, ut non amplius tundantur vel velentur nisi secundum mensuram et ibi satis fiat et villae non sint desolatae. 3. Libellus precum der Mönche von Fulda an Karl den Großen von 812 gegen Abt Ratgar c. 9 EE. 4 p. 549: quod nullus vi monachus fieri cogatur sive liber sit sive servus, quia tales in monasterio suscepti auctores sunt scelerum et executores vitiorum. Aber daraus, daß der gewalttätige Abt Ratgar solches tat, darf man nicht schließen, daß die Mönche von Fulda gegen die Aufnahme von Unfreien an sich nichts einzuwenden gehabt hätten, ja daß Fulda anfänglich Unfreie zugelassen habe, wie W. Hack, Untersuchungen über die Standesverhältnisse der Abteien Fulda und Hersfeld, Bonner Dissertation 1910, S. 6f., es tut[1]). Denn davon ist hier gar nicht die Rede, sondern nur von gewaltsamer Vermönchung. Dagegen handelt es sich Capitularia 1, p. 215 für Italien: „ancilla quae cum voluntate domini sui vestem religiosam susceperit et postmodum adulteraverit aut maritum duxerit, si (!) dominus ejus culpabilis sol. I" wohl nicht um Eintritt in ein Kloster, sondern einfach um velatio. Nicht feststellen läßt sich auch, ob Baeda, Epist. ad Ecgbertum (734) c. 12, p. 466 „non monachos ibi congregat, sed quoscunque — veris expulsos monasteriis — invenerint — vel certe quos ipsi de suis satellitibus ad suscipiendam tonsuram — invitare quiverint — an unfreie Knechte oder freie thegn gedacht hat.

Immerhin: die Vermönchung von Unfreien kam vor und ebenso, wenigstens in Spanien, auch die Freilassung Unfreier zum Zwecke der Vermönchung, vgl. Fructuosus regula communis c. 4 Holstenius Brockie Codex regularum 1, p. 216: servi non recipiantur nisi libertatem a proprio domino prae manibus attulerint praesentandam. Aber beides kam doch sehr selten vor: 1. unter den vielen Freilassungsformularen und Freilassungsurkunden des Frühmittelalters, die auf uns gekommen sind[2]), findet sich auch nicht eine

---

1) Noch weniger kann Hack sich für diese These auf Hraban De oblatione puerorum berufen MSL 107, p. 419—40. Denn was ist diese Schrift? Eine Streitschrift gegen die importuni defensores genuinae libertatis, p. 423 A, die da meinen: quasi illi libertatem ac nobilitatem generis sui perdant qui servitium Christi profitentur, p. 431 B, und daraus den Schluß ziehen: quod non liceat parentibus filios parvulos ad Dei servitium tradere nec convenire homini libero ingenuum filium servum facere. Hraban denkt hier also gerade nur an die Darbringung freier oder edelfreier Kinder. Das ergibt sich auch aus dem Zwecke der Schrift. Sie richtet sich gegen den Beschluß des Mainzer Konzils von 829, der dem sächsischen Grafensohne Godeskalch den Austritt aus dem Kloster Fulda gestattet; vgl. EE 5, p. 529.

2) MG Formulae, p. 30. 95f. 141. 185. 215. 228. 246. 257f. 273. 281. 311f. 313. 337. 353f. 360. 363. 382. 406. 485. 518. 534. 543ff. Davon beziehen sich auf Freilassung zum Eintritt in den geistlichen Stand

Urkunde oder ein Formular, das die Vermönchung des Freizulaſſenden ins Auge faßt. Der erſte bekannte Fall einer ſolchen Freilaſſung gehört dem Jahre 1244 an, vgl. Weſtfäliſches Urkundenbuch 7, p. 259 nr. 581.

2. Die altgermaniſchen Kloſterregeln, Kommentare zur regula Benedicti uſw. ſetzen ſtets voraus, daß nur Freie zum Profeß ſich melden; vgl. für England Dialogus Egberti c. 14 Haddan-Stubbs 3, p. 409f.: quisquis saecularis servitium sanctae professionis subire desiderat, si interrogatur responderit conditionis servilis se non esse obnoxium nec homicidium palam perpetrasse inemendatum neque res alieni juris modo sub se habere desiderat, iste profecto nemini quicquam debeat — Quodsi fefellit aecclesiam Dei et crimen suum — d. i. Totſchlag — dolose celaverit, placuit aecclesiam habere potestatem dimittendi eum vel satisfacere pro eo, si voluerit. Daß das Kloſter auch für Sklaven eine satisfactio leiſten könne, wird charakteriſtiſcherweiſe nicht geſagt. Die im Frankenreich entſtandene regula magistri ſetzt c. 87—90, p. 280—285 voraus, daß nur Leute freier Herkunft als Novizen ſich melden, ſie kommentiert c. 91, p. 288f. regula Benedicti, c. 59, aber ſie ſchweigt von den pauperiores, die da erwähnt werden, ſie handelt nur von der susceptio filii nobilis. Sie übergeht in c. 2, p. 233, wo ſie regula Benedicti c. 2 ausſchreibt, zwar nicht die berühmten Worte des Heiligen über die servi, aber ſie begnügt ſich damit, dieſe Worte zu wiederholen: non convertenti servo pro merito nationis (= Herkunft) praeponatur ingenuus etc. Auch Paulus Warnefridi Diaconus läßt in ſeinem commentarius zu der regula ed. monachi archicoenobii Casinensis, Monte Casino 1880, p. 63ff. jene Worte des Heiligen nicht unter den Tiſch fallen, aber er variiert ſie bloß, er erläutert ſie nicht, wie er das ſonſt tut, durch praktiſche Beiſpiele aus dem Kloſterleben und ſetzt p. 441 voraus, daß der Poſtulant bona vestimenta, lorica, scutum, lancea, spata, balteus beſitze und ſeine Petition in die Worte kleiden könne: volo arma deponere; p. 443, daß derſelbe über eigenes Vermögen frei verfügen könne, d. i. er denkt hier nur an den Beitritt freier oder edelfreier Leute. Auch p. 448ff. zu c. 59 hat er nur Freie im Auge. Er konſtatiert: multos pauperes esse nobiles eo quod nobili progenie sunt orti. Wenn der hl. Benedikt hier von nobiles rede, ſo meine er daher tatſächlich die divites, denen er dann die mediocres und nihil habentes folgen laſſe. Hildemar ſchreibt in ſeinen expositio regulae ed. Rupertus Mittermüller, Ratisbonae 1880, p. 101ff, zu c. 2 wörtlich Paulus Diakonus ab, desgleichen p. 533ff. zu c. 58 und p. 537ff. zu c. 59. Aus alledem erhellt die Richtigkeit deſſen, was oben über die Rezeption von Unfreien geſagt iſt.

---

p. 215. 257f. 311. 313. 534. 543f. Für England Kemble, Codex dipl. aevi Saxonici 4, p. 308ff.; 6, p. 209ff.

Exkurs 4 zu S. 251.

Der Geburtsstand der Bischöfe und Erzbischöfe.

Genauere Untersuchungen liegen zu dieser Frage nur vor für die deutschen Erzbistümer Mainz, Köln, Trier, Salzburg, Magdeburg und für 19 Suffraganbistümer der Provinzen Mainz und Köln, vgl. Schulte a. a. O., S. 61 ff. Danach hätten nur 3 deutsche Herrscher des Frühmittelalters Unfreie zu Bischöfen befördert, Ludwig der Fromme, Ludwig der Deutsche und Heinrich II. Ludwig der Fromme ernannte nachweislich seinen Milchbruder Ebo zum E.-B. von Reims und dessen consanguineus Gauzbert zum Missionsbischof für Schweden. Er muß aber noch andere Unfreie in dieser Weise ausgezeichnet haben, vgl. die oben S. 251, Anm. 1 mitgeteilte Bemerkung des Thegan, aus der sich ergibt, daß auch Karl der Große nicht vor dieser Anomalie zurückschreckte. Ludwig der Deutsche beförderte den eben erwähnten Ebo 847 zum Bischof von Hildesheim und den gleichfalls schon genannten Gauzbert wohl um dieselbe Zeit zum Bischof von Osnabrück. Heinrich II. ernannte nachweislich 5 Unfreie: Gundakar und Walter von Eichstädt (1014—19, 1019—21), Durand von Lüttich (1021—25), Thietmar von Osnabrück (1003—23), Godehard von Hildesheim (1022—38; vielleicht Sohn eines Ministerialen, aber doch unfrei). Dazu kommt m. E. noch Otto II.: er ernannte 975 den unedlen Sachsen Willigis zum E.-B. von Mainz. Daß dieser Mann von unedler, d. i. wahrscheinlich unfreier Herkunft war, behauptet mit aller Bestimmtheit ein wohlunterrichteter Zeitgenosse, Thietmar, Chron. 3, 5, p. 50 f.: er sagt ausdrücklich, daß die Erhebung des W. ob vilitatem generis sui bei vielen Widerspruch erregt, daß aber W. in Bälde nobilioribus coaequalis vel etiam nonnullis melior sich gezeigt habe, und erzählt eine sagenhafte Geschichte von W.s Geburt, die nur aus dem Bestreben entstanden sein kann, die ungewöhnliche Laufbahn des niedrig geborenen Kirchenfürsten zu erklären. Dies Zeugnis eines Zeitgenossen ist meines Erachtens entscheidend. Daß der Schreiber der Petersburger Handschrift des officium Willigisi (ca. 1150) da, wo von Willigis' Herkunft die Rede ist, erst „nobilis prosapia" geschrieben, dann durch Rasur und Korrektur nobilis in humilis verwandelt hat, beweist nur, daß er an dieser Stelle sich versehen hatte, weiter gar nichts.

In der englischen Überlieferung der vornormannischen Zeit ist mir nur ein Bischof begegnet, der niederer Herkunft gewesen sein soll: Denewulf von Wincheſter 879—908. Er soll ein Schweinehirt gewesen und von König Aelfred im Walde entdeckt worden sein. Aber auf diese Überlieferung, die schon Malmsbury, Gesta pontificum p. 162 bezweifelt hat, ist gar nichts zu geben. Die Bischöfe, deren Herkunft bekannt ist, waren alle edel. So in Canterbury nachweislich Cudbercht 740—758, vgl. Haddan-Stubbs 3 p. 340. Wulfred 805—832 ebd. p. 557. Athelm 914—923, Verwandter des hl. Dunstan Malmsbury, Gesta Regum 1 p. 224. Oda 942—958 patruus des hl.

Oswald von York V. Oswaldi Hist. of York 1 p. 399 ff. Dunſtan 960 bis 988 Osbern V. D. c. 3 Memorials of St. Dunstan p. 71, Eadmer V. D. c. 1 ebd. p. 165. Älfeah 1006—1012 Dictionnary of National Biography sub voce. Ethelnot 1020—1038 Florentius Wig. ad 1020. Dazu dürfen noch gezählt werden: Ethelgar 988—990 und Sigeric 990—994, wie Athelm, Dunſtan, Älfeah, ehemalige Alumnen des hochvornehmen Kloſters Glaſtonbury.

In York: Wilfrith I. † 710, vgl. Eddiur Vita W. c. 2. Hist. of York 1 p. 3. John of Beverley 705—718 ebd. 2 p. 236. Egbercht 734 bis 766 prosapia regali ditatus, d. i. Bruder König Eadberts von Northumbrien Contin. Baedae 1 p. 363, vgl. Alcuin, De pontificibus ecclesiae Eborac. v. 1248 ff. Hist. of York 1 p. 386. Albert 766—780, Verwandter Egberchts ebd. v. 1414, 1426 p. 391. Oskytel 956—970 V. Oswaldi Hist. of York 1 p. 399 f. Oswald 972—993 ebd. und 2 p. 2. Wulſtan II. 1003—1023 Thomas Liber Eliensis Gale SS. 3 p. 506; ſicher auch Ealdred 1060—1069, früher Mönch zu Wincheſter, Beſitzer großer Eigengüter vgl. ebd. 2 p. 353.

In Wincheſter: St. Swithun 852—862 vgl. Earle Gloucester fragments part I Introduction. Aethelwold 963—984 Vita c. 1 MSL. 137 p. 81 ff. Älfeah 984—1006 (ſiehe Canterbury); ſicher auch Wigthegen 805 bis 836 und Kenulf 1005/6, wie Aethelwold und Älfeah, Alumnen von Glaſtonbury vgl. Malmsbury, De antiquitate Glastoniensis ecclesiae MSL. 179 p. 1722. Für wie vornehm Wincheſter galt, lehrt der Umſtand, daß König Ethelwulf, † 855, hier Subdiakon war (Dictionnary sub voce) und St. Oswald von York Dekan.

In Worceſter: Dunſtan (ſiehe Canterbury), Oswald (ſiehe York), Brihteah † 1038 Thomas Liber Eliensis 2 c. 29 p. 506, St. Wulſtan 1062—1095 Kolemann V. W. 1, c. 1 MSL. 179 p. 1737; ſicher auch Living 1038—1046 Alumnus von Glaſtonbury, Malmsbury, De antiquitate ebd. p. 1722 und Ealdred (ſiehe York).

In London: Dunſtan 960—988 (ſiehe Canterbury), Alfward, Abt von Evesham, Mönch von Ramſey, † in Ely Chron. Rames. p. 148. Hier iſt die Überlieferung über die Maßen ſchlecht. In Dorcheſter (Lincoln): Oskytel 950 bis 958 (ſiehe York). Ädnoth 1005—1016 Chron. Rames. (Rolls Series 83) p. 115, 118. Äthelric 1016—1034 ebd. p. 120. Ädnoth II. 1034 bis 1038 ebd. p. 148. In Elmham: Athelſtan 995—1001 Thomas Liber Eliensis 2, 9 p. 495. Alfgar 1001—1016 ebd. 14 p. 496 † als Mönch von Ely. Alwin, Mönch von Ely, 1016—1022 ebd. 2, 17 p. 499. Sicher auch Elfric † 988, Alumnus von Glaſtonbury De antiquitate a. a. O. In Ramsbury: Oda 925/7—942 (ſiehe Canterbury), Sigeric 985—990 (ebd.), Elfric 990—995 (ebd.); ſicher auch Brihtwald 1005—1045 Alumnus von Glaſtonbury De antiquitate a. a. O. In Wells: Äthelm 909—914 (ſiehe Canterbury). Auch Brithelm 956—973, Sigegar 975—997, Brihwine † 1034, Alumnen von Glaſtonbury. In Sherborne: Aldhelm † 709.

Auch Wibert 798—801, Heahſtan 824—842, Ethelric 1001—1009, Alumnen von Glaſtonbury. In Lichfield: Cutfrid 765—782, Tunbert ca. 841 bis 854, Alumnen von Glaſtonbury. In Cornwall: Daniel 951–959, in Crediton: Alſwald 953–972, Lining 1027—1038, in Selſey: Ethelgar 980—988, Almar 1009, ſämtlich Alumnen von Glaſtonbury, ſowie Aethelric † 1038, Sohn Ethelnots von Canterbury, vgl. Anglo-Saxon Chron. ad 1038.

In Durham = Lindisfarne nachweislich Egbert 802—820, vgl. Adelvulfi carmen c. 1 Symeon Dunelm. Opp. 1 p. 267, Ecgred 830—845, Aldhun 990—1018, Eadmund 1020/1—1040, Walcher 1072 ebda. 1 p. 52, 78, 87, 105. In Hexham: Tunbert 681–684 Hist. abb. anonyma c. 2 p. 388. Cudberth 684–687 ſiehe oben S. 198. Wilfrith 686/7 ſiehe unter York. John 687—705 ſiehe unter York. Von den engliſchen Biſchöfen des 7. Jahrhunderts werden außerdem ausdrücklich als edel bezeichnet: Trumberi von Mercia Baeda 3, 24 p. 180 vgl. 3, 11 p. 171, Aedilwini von Lindſey Baeda 4, 12 p. 229, 3, 27 p. 192. Hieraus folgt: in England lagen, ſoviel wir ſehen, ſchon im 7. Jahrhundert und dann wieder ſeit der Suprematie von Weſſex bis zur normanniſchen Eroberung die Verhältniſſe genau ſo wie in Deutſchland: es wurden faktiſch nur Leute edler Herkunft zu Biſchöfen befördert. Aber in England wurde dieſe Rechtsgewohnheit ſchon 1066 durch die Normanen beſeitigt, in Deutſchland behauptete ſie ſich bis in die Neuzeit. Dieſelbe Praxis muß auch im Weſtgotenreiche geherrſcht haben, vgl. die Nachträge zu der zweiten Abhandlung über germaniſches Chriſtentum, in der ich die Germaniſierung des Kirchen- und Kloſterrechts ſchildern werde. Daſelbſt werde ich auch noch einige edelfreie Klöſter nachweiſen, die ich inzwiſchen gefunden habe.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Die Genealogie Jeſu im Lukasevangelium.

Von

Paſtor **Konrad Köhler** in Briefe (Schleſien).

B. Weiß hat ſich in ſeinem Kommentar des Lukasevangeliums (9. Aufl.) zu der auch ſonſt ſchon mehrfach, u. a. auch von Bengel vertretenen, zuallererſt aber durch Juſtin bezeugten Auffaſſung bekannt, daß der Stammbaum Jeſu, den der dritte Evangeliſt Kap. 3, 23—38 wiedergibt, im Unterſchied von dem Matth. 1, 2—16 gebotenen den Stammbaum Jeſu mütterlicherſeits darſtellt.

Es iſt klar, daß eine ſolche Auffaſſung, wenn ſie ſich bewährte, uns mit einem Schlage all der Schwierigkeiten überheben würde, die ſich aus der nun einmal unheilbaren Differenz von Luk. 3, 23—38 und Matth. 1, 2—16 ergeben. Allerdings iſt es aber auch klar, daß dieſe Auffaſſung wenigſtens ſeit den Tagen Juſtins niemals recht maßgeblich geweſen iſt. Sonſt hätte Julius Africanus ſeine verzweifelten Harmoniſierungsverſuche und der Codex Cantabrigensis ſeine noch verzweifeltere Kühnheit nicht notwendig gehabt, den lukaniſchen Stammbaum einfach durch den matthäiſchen zu erſetzen. Es hätte ſich ſonſt aber auch nicht in der chriſtlichen Legende für den Vater der Maria an

Stelle des von Lukas gebotenen Namens Eli der Name Joachim so fest einbürgern können.

So, wie nun aber die lukanische Genealogie gegenwärtig gelesen wird, kann sie freilich auch nur als eine Genealogie Josefs verstanden werden. Die Erwähnung Josefs V. 23 verbietet es unter allen Umständen, Luk. 3, 23—38 als Stammbaum der Maria anzusprechen. Nur, wenn es möglich wäre, nachzuweisen, daß der Name Josef V. 23 in der lukanischen Genealogie nicht echt ist, dürften wir es wagen, diese Genealogie für die der Maria auszugeben.

Im folgenden soll nun der Nachweis versucht werden, daß die Erwähnung Josefs V. 23 tatsächlich wohl nicht als ursprünglich angesehen werden kann.

Irenäus sagt: „Propter hoc Lucas genealogiam, quae est a generatione Domini nostri usque ad Adam septuaginta duas generationes habere ostendit, finem coniungens initio et significans quoniam ipse est qui omnes gentes exinde ab Adam dispersas et universas linguas et generationem hominum cum ipso Adam in semet recapitulatus est.“ Daraus geht also hervor, daß Irenäus einen Stammbaum vor sich gehabt hat, der nicht 77, sondern nur 72 Generationen zählte, entsprechend der Zahl der Nationen, die es nach jüdischer Meinung auf der Erde gab. Jesus selbst ist unter diesen 72 nicht mitzuzählen, da er ja nach des Irenäus Deutung die gesamten Geschlechter in seiner Person zusammengefaßt hat. Nach seiner Auslassung blieben also von den überlieferten 77 Namen nur noch 76. Von diesen 76 kann Irenäus demnach vier in seinem Lukastexte nicht gelesen haben.

Schlecht bezeugt sind Matthatias, Amos (V. 25) und Maath (V. 26), die in einer Reihe von Itala-Handschriften fehlen. Sicher unecht ist der in der hebräischen Bibel Gen. 11, 13 nicht genannte *Καϊνάμ* (V. 36); er ist aus LXX nachgetragen und fehlt im Lukastext in D und Pesch, während ihn der alte Syrer durch den Elam aus Gen. 10, 22 ersetzt. Weiterhin macht es der Textbefund gewiß, daß zwischen Naasson (V. 32) und Esrom (V. 33) ursprünglich nicht drei, sondern nur zwei Namen zu lesen waren. Endlich aber hat der alte Syrer in V. 24 zwischen

Matthat und Jannai nur Raum für einen, nicht für zwei Namen; damit stimmt überein, daß S. Julius Africanus von einem Levi an jener Stelle nichts erwähnt.

Es läßt sich also nicht sagen, welche vier Namen in der Textvorlage des Irenäus nicht enthalten waren; zumal ist es ganz unmöglich, eine Vermutung auszusprechen, daß zu den von Irenäus nicht gelesenen Namen etwa auch Josef V. 23 gehört habe.

Ein bestimmteres Urteil in dieser Frage gestattet uns Justinus. Er erklärt im Dialog 100 p. 326 D: „Er hat uns also alles enthüllt, was wir auch aus der Schrift durch seine Gnade ersehen haben, indem wir ihn erkannten sowohl als Erstgeborenen Gottes und vor allen Geschöpfen existierend wie auch als Sohn der Patriarchen, da er ja Fleisch wurde durch die aus ihrem Geschlechte entstammende Jungfrau. ... Menschensohn nannte er sich selbst, sei es auf Grund der Geburt durch eine Jungfrau, welche — wie gesagt — von Davids und Jakobs und Isaaks und Abrahams Geschlechte war, oder sei es auf Grund der Tatsache, daß Adam selbst der Vater auch aller der Aufgezählten ist, von denen Maria ihr Geschlecht herleitet. Denn wir verstehen ja die Väter der Frauen auch als Väter der von diesen ihren Töchtern geborenen Kinder."

Daß Justinus hier den lukanischen Stammbaum im Auge hat, ist unzweifelhaft. Seine Worte sind eines der wichtigsten, weil ältesten Zeugnisse für das Verständnis dieses Stammbaums. Sie sind uns ein Beweis, daß Justin und — wie wir wohl annehmen dürfen — seine ganze zeitgenössische Christenheit den lukanischen Stammbaum als auf der Jungfrauengeburt beruhend und demgemäß als Stammbaum der Maria verstanden haben. Das war aber eben nur möglich, wenn in diesem Stammbaum von Josef gar nichts gesagt war. Sehr wichtig ist in dieser Hinsicht der letzte Satz der Justinischen Darlegungen. Er soll doch wohl dartun, daß „Jesus, der Sohn Elis" zu verstehen ist als „Jesus, der Enkel Elis", insofern nämlich Eli der Vater der Maria, der Mutter Jesu, war. Das aber setzt doch wohl unbedingt voraus, daß Justin in seinem Lukasevangelium in un-

mittelbarem Anschluß aneinander *Ἰησοῦς ... ὢν υἱὸς τοῦ Ἡλεί* gelesen hat, ohne das Zwischenglied Josefs.

Auf die Annahme, daß die Erwähnung des Josef Luk. 3, 23 sekundär ist, muß schließlich auch eine textkritische Betrachtung des ganzen fraglichen Verses führen. Daß hier nicht alles in tadelloser Ordnung sich befindet, ist ja bekannt. Die Kontroverse dreht sich um zweierlei, um das *ἀρχόμενος* und um das *ὡς ἐνομίζετο*. Was das letztere anbetrifft, so lesen ℵ B *ὢν υἱός, ὡς ἐνομίζετο, Ἰωσήφ*, A jedoch *ὤν, ὡς ἐνομίζετο, υἱὸς Ἰωσήφ*. Ganz abweichend ist D: *ἦν δὲ Ἰησοῦς ὡς ἐτῶν τριάκοντα ὡς ἐνομίζετο εἶναι υἱὸς Ἰωσήφ*.

D bezeugt ersichtlich nichts von *ἀρχόμενος*. Dieses Partizipium fehlt auch in der Syra vetus und in etlichen Itala-Handschriften. Es erscheint auch umgewandelt in *ἐρχόμενος*, erläutert durch *ἐπὶ τὸ βάπτισμα* (vgl. Blaß z. d. St.). Man hat mit diesem Partizipium offenbar nichts Rechtes anzufangen gewußt. Blaß hat es in Klammern gesetzt.

Merx (Die Evangelien des Markus und Lukas) ist noch weiter gegangen. Er hat auch *ὡς ἐνομίζετο* für Interpolation erklärt. Er hätte aber noch weiter gehen sollen und getrost auch *Ἰωσήφ* ausscheiden sollen. Dieses *Ἰωσήφ* wird von sämtlichen Exegeten mit großer Selbstverständlichkeit als Genitiv verstanden. Der Text aber gibt uns dazu keine Berechtigung; im Gegenteil, er verwehrt uns sogar ein solches Verständnis, in einer doch ziemlich unzweideutigen Weise. *Ἰωσήφ* ist unter all den vielen Namen der einzige, dem kein *τοῦ* vorangesetzt ist; er nimmt also eine Sonderstellung ein, die sehr auffällig ist und dementsprechend beachtet werden muß. So wie *Ἰωσήφ* heute noch zu lesen ist, verrät es sich als ein konstruktionswidriger Nominativ.

Nicht nur *ἀρχόμενος* und *ὡς ἐνομίζετο* sind Interpolation, sondern auch *Ἰωσήφ* gehört dazu. Der Lukastext hat ursprünglich nichts anderes enthalten als: *καὶ αὐτὸς ἦν Ἰησοῦς ὡσεὶ ἐτῶν τριάκοντα, ὢν υἱὸς τοῦ Ἡλεὶ κτλ.*

Schließen wir aber einmal die Luk. 3, 23 als Fremdkörper erkannten Worte zusammen: *ἀρχόμενος ὡς ἐνομίζετο Ἰωσήφ*. Das heißt zu deutsch: „Anfangend ist, wie geglaubt wurde,

Joſef.“ Es muß da doch in die Augen fallen, was es mit dieſen Worten auf ſich hat. Sie ſind von Haus eine Randgloſſe, die ſchließlich in den Text eingeſetzt worden iſt und doch trotz aller Anpaſſungs- und Einordnungsverſuche den Charakter eines Fremdkörpers nicht verleugnen konnte.

Die Randgloſſe iſt zu dem Namen Eli gemacht worden. Sie iſt die Bemerkung eines Leſers oder Abſchreibers, der ſich verwundert, als Anfänger der Ahnenreihe Jeſu hier einen Eli zu finden an Stelle des traditionellen Joſef. Dieſer Gloſſator iſt alſo wohl der erſte geweſen, der die lukaniſche Genealogie nicht verſtanden hat; er hat nicht verſtanden, daß ſie die Abſtammung Jeſu mütterlicherſeits wiedergeben will. Er hat der ſpäteren Auslegung dieſes richtige Verſtändnis erſchwert oder geradezu unmöglich gemacht.

2.

Der Spruch vom gezwungenen Himmelreich.

Von

Lic. Dr. **Franz Dibelius.**

Der Spruch iſt in zwei Faſſungen überliefert.

Matth. 11, 12—14: *ἀπὸ δὲ τῶν ἡμερῶν Ἰωάνου τοῦ βαπτιστοῦ ἕως ἄρτι ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν βιάζεται καὶ βιασταὶ ἁρπάζουσιν αὐτήν. πάντες γὰρ οἱ προφῆται καὶ ὁ νόμος ἕως Ἰωάνου ἐπροφήτευσαν· καὶ εἰ θέλετε δέξασθαι, αὐτός ἐστιν Ἠλείας ὁ μέλλων ἔρχεσθαι.*

Luk. 16, 16: *ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται μέχρι Ἰωάνου· ἀπὸ τότε ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ εὐαγγελίζεται καὶ πᾶς εἰς αὐτὴν βιάζεται.*

In beiden Faſſungen werden zwei Zeiträume unterſchieden:

bis zu Johannes dem Täufer, und von Johannes dem Täufer bis hierher. Von jedem dieſer Zeiträume wird etwas ausgeſagt. Natürlich muß, was von ihnen ausgeſagt wird, in einem Gegenſatze zueinander ſtehen; denn ſonſt hätte es keinen Sinn, die Zeiträume zu unterſcheiden. Was bis zu Johannes dem Täufer gilt, das gilt für die jetzige Zeit nicht mehr; denn von den Tagen des Täufers bis jetzt iſt etwas da, wodurch jenes ausgeſchloſſen wird.

„Alle Propheten und das Geſetz weisſagten bis Johannes.“ Der Gegenſatz kann nicht ſein, daß ſie über das, was von Johannes an iſt, nicht geweisſagt haben. Ein ſolcher Gedanke iſt bei Jeſus nicht möglich. Er iſt doch ſicher der Meinung geweſen, daß ſich die Weisſagungen der Propheten und des Geſetzes vor allem gerade auf das, was *nach* Johannes kommt, bezogen haben, nämlich auf den Meſſias und das Reich Gottes. Der Gegenſatz muß dieſer ſein: von den Tagen Johannes des Täufers bis hierher *wird nicht mehr geweisſagt*. Alſo geſchieht jetzt etwas anderes. Der Ton des Ausſpruchs über den zweiten Zeitraum liegt auf den Verben, den Wörtern *βιάζειν* und *ἁρπάζειν*. Sie müſſen eine Bedeutung haben, die im Gegenſatz ſteht zu „weisſagen“. *Βιάζειν* „zwingen“ wird hier heißen „herbeizwingen, zu kommen zwingen“, und *ἁρπάζειν* „raffen, reißen“ wird ein gewaltſames Herbeireißen der allzulange zögernden Zukunft bedeuten. Dem bloßen Wort ſteht die leidenſchaftliche Tätigkeit gegenüber. Bis auf Johannes den Täufer wurde das Reich Gottes *geweisſagt*, von Johannes dem Täufer bis jetzt wird es *erzwungen*. Bis auf Johannes gab es nur Propheten, die *ſagten*, daß das Reich einmal kommen würde; von Johannes an gibt es Tatmenſchen, Gewaltmenſchen, die *reißen* es herbei.

Ganz ähnlich iſt der Gegenſatz bei Lukas ausgedrückt. „Das Geſetz und die Propheten bis auf Johannes; von da an wird das Reich Gottes im Freudenton verkündet und jeder wird hineingezwungen.“ Die das Reich im Freudenton verkündigen und jedermann hineinzwingen, das ſind offenbar dieſelben Leute, von denen bei Matthäus geſagt wird, daß ſie das Reich zu kommen

zwingen und herbeireißen. Denn eben darum, weil sie selbst es sind, die es zu kommen zwingen, können sie sein baldiges Kommen mit solcher Sicherheit und Freudigkeit verkündigen; und weil sie es mit aller Macht herbeireißen wollen, zwingen sie die Menschen, sich innerlich fertig zu machen für das Reich, damit es keinen Widerstand mehr finde.

Wer sind aber die, die das Reich zu kommen zwingen?

Es sind Menschen, die Kraft haben, Himmel und Erde in Bewegung zu setzen. Sie werden deutlich über Moses und alle Propheten gestellt, die ja nicht mehr konnten als weissagen. Es lassen sich nur zwei Menschen denken, von denen Jesus so Großes aussagen konnte. Der eine ist er selber. Der andere ist Johannes, von dem er wenige Zeilen vorher gesagt hat, daß er mehr sei als ein Prophet. Zwei genügen, den Plural zu erklären; Johannes und Jesus sind die Zwinger des Himmelreiches.

Wie sich Jesus das Zwingen dachte, darüber läßt sich nicht viel sagen. Das rührt an Geheimnisse, innere Erlebnisse, über die er sich ebensowenig wie Johannes näher ausgesprochen hat. Nur eine Andeutung hören wir einmal aus seinem Munde. Er erklärt seine Teufelsaustreibungen damit, daß er sagt, man könne nicht den Hausrat des Starken rauben, ohne zuvor den Starken gebunden zu haben (Matth. 12, 29). Er deutet damit an, daß er den Fürsten der Geister gebunden habe. In demselben Zusammenhange sagt er: „Wenn ich im Geiste Gottes die Dämonen austreibe, so ist ja das Reich Gottes zu euch herangekommen“ [1] (Matth. 12, 28). Durch jenen entscheidenden Sieg in der Geister-

1) Nicht ἔφθασεν εἰς ὑμᾶς, sondern ἐφ' ὑμᾶς; es ist auf euch, über euch herangekommen, will sich nun auch bei euch niederlassen. Der Ausdruck ist zu verstehen nach 1 Thess. 2, 16: ἔφθασεν ἐπ' αὐτοὺς ἡ ὀργὴ εἰς τέλος. Der Zorn hat sich über ihnen zusammengezogen, wird sich nun bald entladen und das Ende bringen. Ähnlich heißt es vom Gottesreich, daß es, nachdem es sich in der Geisterwelt durchgesetzt hat, nun im Begriffe ist, bei den Menschen zu erscheinen. Diese Erscheinung ist natürlich noch zukünftig. Die Stelle wird zu Unrecht so gedeutet, als sei hier von einem nicht eschatologischen „Reich Gottes“ die Rede.

welt hat er dem Reiche Gottes die Bahn freigemacht. Was er sonst noch getan hat, das Reich herbeizuzwingen, was Johannes getan hat, darüber ist uns nichts vergönnt zu wissen.

Bei dieser Deutung des Wortes vom gezwungenen Gottesreiche ergibt sich ein guter Zusammenhang. In jener ganzen Rede Matth. 11, 7—15 preist Jesus Johannes den Täufer. Er sagt, daß er mehr sei als ein Prophet; er nennt ihn den Größten unter allen Weibgeborenen. Dabei bleibt die Frage, warum Johannes so groß sei, warum er mehr sei als ein Prophet. Unser Spruch gibt die Antwort: weil er nicht bloß weissagt, sondern gewaltig mithandelt beim Kommen des Endes. Darum kann er auch für den kommenden Elias angesehen werden; denn der soll ja „alles zurecht machen" (Matth. 17, 11).

Lukas bringt den Spruch in einem Streitgespräch mit den Pharisäern. Daher werden nicht wie bei Matthäus die Propheten dem Gesetze vorangestellt, sondern das Gesetz tritt an die Spitze. Dadurch entsteht der Nebensinn, daß die Zwinger des Gottesreiches auch die Vorschriften des Gesetzes und der Propheten überflüssig machen; infolgedessen wird die freudige Art ihrer Predigt hervorgehoben. Der Grundgedanke des Spruches, daß seit Johannes dem Täufer die Männer des Wortes abgelöst worden sind durch die Männer der Tat, kommt bei Lukas ebenso zum Ausdruck wie bei Matthäus.

3.

Fünf Lutherbriefe.

Von

P. Flemming, Professor in Schulpforta.

Von einer systematischen Durchforschung der Rörerbände auf der Universitätsbibliothek zu Jena nach Lutherbriefen ist bisher nur wenig in die Öffentlichkeit gedrungen. So glaube ich nicht

gegen ältere Rechte zu verstoßen, wenn ich nach einer vorläufigen Durchsicht von Bos. q 24[r] eine kleine Nachlese zu Luthers Briefwechsel bekanntgebe. Von den fünf Briefen scheint mir der an den Pfarrer Gabriel Zwilling zu Torgau aus dem Jahre 1539 besonders reizvoll wegen mancher echt Lutherschen Wort- und Gedankenprägung und am wichtigsten und wertvollsten der Brief an Link vom 29. Dezember 1541 mit den interessanten Angaben über Format, Preis und Höhe der Auflage der revidierten Bibel von 1541, über den ungemein raschen Absatz, den sie fand (von 1500 Exemplaren waren nach einem Vierteljahr so wenige übriggeblieben, daß Luther mit Not und Mühe noch zwei für Link und einen Nürnberger Bürger erstehen konnte), über die Art des Einbandes wie die Zahl der Wittenberger Buchbinder (nach Luther 24, die alle ständig vollbeschäftigt waren) und nicht zuletzt durch den liebenswürdigen Ton des Briefes, bei dessen Abfassung Luther offenbar in bester Stimmung war.

Die Jenaer Handschrift bietet auch zu einer Anzahl von Briefen, für die sich Enders nur auf Drucke angewiesen sah, eine handschriftliche Grundlage, die, wie sich das bei Rörer von vornherein erwarten läßt, fast immer unbedingt zuverlässig ist. Wir fügen zur Probe eine kurze Mitteilung zu einem zweiten Brief an Wolfg. Stein (Nr. 1[a]) unten an.

1. Luther an den Hofprediger Wolfgang Stein[1]) in Weimar.
(Jena, Universitätsbibl., Bos. q 24[r], Bl. 29[b])

Wittenberg. 10. September 1524.

G et P. Primum veniam peto pro nostra rusticitate, mi

1) Über sein Leben vgl. Enders, Luthers Briefwechsel IV, 33[1]. Nachzutragen ist, daß er Mich. 1513/14 sich noch einmal auf die Universität Erfurt begab (baccal. Wulfgangus Steyn iterum intitulatus) und wahrscheinlich in dieser Zeit hier die Magisterwürde erwarb, ferner, daß er auch den Namen Neupeck trug und Mich. 1517 vom Rat zu Zwickau für ein halbes Jahr als Prediger an die dortige Katharinenkirche berufen wurde (vgl. O. Clemen, Mitt. d. Geschichtsver. zu Zwickau VI [1899], S. 15, Anm. 43 aus den Ratsprotokollen vom 11. Okt. 1517: 11. Oktober hat M. Joh. Stor, so 15 Jar prediger in S. katerin gewest ist, seinen abschied genommen und ist gen Glaucha gezogen und aldo pfarrer worden und an seine statt wurde an-

Vuolfgange, quod ab Eisenberg discedentes[1]) non persoluimus vecturam et alia, cum iam nostris expensis esset eundum. Remisissemusque tibi pecuniam libenter, sed cogitationes alio erant versae. Compensabimus hoc delictum libellis, cum editi fuerint. Mitto hic optimum virum fide et diligentia probatum Baltasarem[2]) pro Ecclesiaste Abbati Saluendensi[3]). Tu ergo hominem illuc destinabis, sicut promisisti.

---

genommen Wolffgang Neupeck oder Stein genant, der war auch nit lang prediger alhie, sondern wurd gen Weimar vociert und wurd Probst aldo), daß er also schon 1518, doch wohl als Hofprediger, nach Weimar zu Herzog Johann berufen wurde (dieser wird ihn in Zwickau kennen gelernt haben, wo er im J. 1518 Hof hielt, s. Mentz, Joh. Friedrich I, 11) und daß er eine Zeitlang, jedenfalls im Jahre 1529, auch Pfarrer zu Grünstedt bei Weimar war und zusammen mit Joh. Grau, Pfarrer zu Weimar, in diesem Jahre als ein „verordneter Superattendent" bezeichnet wird (Weim. Ges. Arch. Ji 424). Über seine Ernennung zum Superintendenten zu Weißenfels im Sept. 1539 s. noch Enders-Kawerau, Luthers Br. XIV, 164[2] (Weim. Ges. Arch Ji 1316 und Dresden HStArch. loc. 10593 Visit. der Klöster usw. 1539, Bl. 94), sowie Mitt. d. Gesch.gesellsch. d. Osterlandes X (1895), S. 319, und über seine Absetzung von diesem Amt im Oktober 1545, weil er es bei Besetzung der Pfarre Lissen b. Osterfeld weder seinem Landesherrn Herzog Moritz von Sachsen noch dem Kurfürsten Joh. Friedrich, von dem er als Inhaber der Altenburger Dechanei abhängig war, hatte recht machen können, vgl. O. Clemen im Arch. Ref.gesch. IX, S. 53 u. 54, Aktenstücke im Weim. Ges. Arch. Ji 1905 und Dresden HStArch. Cop. 185, 82[b]. Die Notiz bei Enders, daß er nach 1553 gestorben sei, ist irrig. Nach Herzog, Gesch. d. Zwickauer Gymn. (1869), S. 26 stiftete er in seinem Testament vom Jahre 1546 eine größere Summe zu einem Konviktstisch für arme Schüler; diese Stiftung wurde aber nach einem Vergleich mit den Steinschen Erben Mittwoch nach Lätare (15. März) 1553 in zwei Geldstipendien verwandelt. Stein muß also schon vor 1553 gestorben sein. Das letzte Lebenszeichen von ihm ist seine Unterschrift unter der Weimarschen Erklärung gegen das Interim vom 28. Juli 1548 (Schlegel, Leben Aquilae [1737], S. 409).

1) Luther war am 24. August in Orlamünde (Weim. Ausg. Bd. XV, S. 341) und noch an demselben Tag wieder abgefahren. In Wittenberg ist er jedenfalls vor dem 1. September schon eingetroffen. Briefe mit diesem Datum s. Enders V, 10 u. 14.

2) Über diesen Baltasar vermag ich nichts anzugeben.

3) Abt des Benediktinerstifts zu Saalfeld war seit 1496 bis zu seinem Tode im Jahre 1527 Georg von Thüna (Wagner-Grobe, Chronik der Stadt Saalfeld [1867], S. 365—368).

M. Stephanus noluit Mulhusam[1]) ire. alium itaque mitto, missurus libentius D. Draconem[2]), si potuissem. Significa mihi rem Carlstadianam[3]). Hamburgensis ciuitas rogauit ac vocauit[a]) d. Johannem Pomeranum ibitque illuc ad tempus[4]). Saluta optimam[5]) coniugem tuam amanter. Vale. Vuittenb. Sabbato post Natiuitatem Mariae 1524.

a) Ursprünglich lautet der Text Hamburgenses rogarunt ac vocarunt.

1) Über die Beziehungen Luthers zu Mühlhausen im Jahre 1524 s. Weim. Ausg. XV, S. 230 (Ein Sendbrief an Burgermeister, Rath und ganze Gemeine der Stadt Mühlhausen, 21. August 1524). Daß Luther in der Tat schon in diesem Jahre einen Geistlichen nach Mühlhausen geschickt hat, ersehen wir aus Nebelsiecks Reformationsgeschichte der Stadt Mühlhausen (Zeitschr. d. Ver. f. Kirchengesch. d. Prov. Sachs. I [1904], S. 210), wonach der Prediger von Wittenberg, den Martinus hingeschickt, vom Tage Luciä (13. Dez.) 1524 bis Palmarum (9. April) 1525 Besoldung aus der Kämmereikasse erhielt. Der in unserem Briefe von Luther zunächst in Aussicht genommene M. Stephanus könnte Stephan Roth sein, ein Landsmann von Wolfgang Stein. Er weilte seit Winter 1523 wieder in Wittenberg, vgl. Enders, Luth. Br. V, 49 und O. Clemen in Mitt. d. Ges. f. deutsche Erzieh. u. Schulgesch. XV (1905), S. 32 ff. Den Namen des „Wittenberger Predigers" in Mühlhausen hat Nebelsieck nicht festzustellen vermocht. Nach Jordan (Z. d. Ver. f. Kirch.gesch. d. Prov. Sachsen VII [1910], S. 33) hieß er Johan Behme, Mgr. von Wittenberg. Vielleicht ist dieser identisch mit dem Mag. Joh. Behme aus Kolmnitz bei Freiberg, der 1523 als Marienschänder aus Freiberg ausgewiesen wurde und später als Propst zu Wörlitz erscheint (1533—1536?), s. O. Clemen, Briefw. Georg Helts, S. 46, sowie Enders X, 308; er scheint i. J. 1536 diese Stelle verloren zu haben und dann wieder nach Wittenberg gegangen zu sein, s. Enders X, 290; XI, 90[4] und O. Clemen, Georg Helt, S. 108 u. 111.

2) Draco war seit Anfang des Jahres 1524 Pfarrer in Waltershausen bei Gotha, s. Kawerau in Haucks Realencyklop. V, s. v. und Beitr. z. bayr. Kirchengesch. III, S. 252.

3) Dazu vgl. Weim. Ausg. XV, 328 f. und Enders V, 24 und 34.

4) Zur Berufung von Bugenhagen nach Hamburg, aus der aber nichts wurde, s. Enders V, 17[9] und die dort angeführte Literatur.

5) Luther hatte anfangs die Heirat mit dieser wohlhabenden, aber bejahrten Frau mißbilligt, s. Enders IV, 233. Aber in den nach dieser Zeit an Stein geschriebenen Briefen (Enders IV, 277. 303, V, 34) läßt er sie

1ª. Luther an Wolfgang Stein, 11. Oktober 1524 (ſ. Enders V, 33).

In dem Abdruck des Briefes bei Enders heißt es Z. 4: „Ich wollte wohl einen Prediger gen Rall von hinnen zufügen. Weil aber dieſer Er Lorenz, der unſer Brigitten aus der Marter helfen kann, furhanden iſt, dunket mich das Beſte, daß er von dem Schöſſer und Rath zu Eiſſenberg Zeugnuß nehme und neben dieſer meiner Schrift durch euer Mittel meinem gn. Herrn werde angeben" uſw. Das rätſelhafte Rall vermochte Enders nicht zu deuten und vermutete gleich einen Leſefehler. Ein ſolcher liegt in der Tat vor. Die Abſchrift des Briefes in Jena Bos. q 24ᶠ, Bl. 30ᵇ (nach Kawerau auch Gotha A 1048) bietet Kal, d. h. Kahla, vgl. z. B. auch Weim. Ausg. XV, 340, Z. 22 „und Martinus predigt (in Jena), fur darnach gegen kall".

Er Lorenz iſt Lorenz Schaller, vorher Auguſtinermönch zu Neuſtadt a. d. Orla, imm. in Wittenberg 3. März 1519 als frater Laurentius Schaller augustinianus conventus Nove civitatis (Alb. S. 78). Nach ſeinem Austritt aus dem Kloſter ſcheint er in Eiſenberg ſich aufgehalten zu haben. Jedenfalls war er mit einer Nonne aus Eiſenberg, Brigitte von Eichicht, verheiratet. Luthers Empfehlung war von Erfolg. Schaller wurde noch 1524 Pfarrer in Kahla, aber 1529, weil manche Mißhelligkeiten mit der Gemeinde vorgekommen waren, nach Lobeda bei Jena verſetzt, verlor im Jahre 1554 auch dieſes Pfarramt wegen anſtößigen Lebenswandels und ſoll ſpäter Pfarrer in Bockedra bei Roda geweſen und im Jahre 1559 geſtorben ſein (Löbe, Geſch. d. Kirch. u. Schul. i. Herz. S.-Altenburg III, 438).

Nicht gelöſt war bisher die Frage, wer der Vorgänger von Schaller in Kahla war, jener Pfarrer, der zu den unbedingten Anhängern Karlſtadts gezählt hatte und gleich dieſem im September 1524 ſeines Amtes entſetzt und des Landes verwieſen wurde. Kurze Zeit darauf lenkte er allerdings reuig ein und bat um Verzeihung für ſein Verhalten. Plebanus Calensis re-

---

wie in unſerm Br. freundlich grüßen. Nach Corp. Ref. I, 796 muß man annehmen, daß Stein ſich im J. 1526 von ſeiner Frau ſcheiden ließ.

sipuit et veniam petit, dum esset et ipse iussus terra cedere, scripsi pro eo, nescio an impetrem, so schreibt Luther am 27. Oktober 1524 an Amsdorf. Weder Löbe a. a. O. noch Barge, Karlstadt II, 130 haben seinen Namen feststellen können. Dieser ergibt sich aus einem Aktenstück im Weim. Ges. Arch. Ji 398, das aus dem Jahre 1529 stammt. Hier erklärt Joh. Wolffram, „Itzundt zwm Humelßhain", ein Bruder des Arnshauger Schössers Peter Wolfram (desselben, der im Jahre 1541 auf der Leuchtenburg Schösser war, s. Enders-Kawerau XIV, 56), daß er „zur Zeit von der pfahr zu Chall von wegen Carolstadischer leer entsaczt sei", auch dem Kanzler Dr. Brück in Torgau, als dieser ihm vorhielt, er suche immer noch im geheimen der Karlstadtschen Lehre Anhänger zu werben, einen Revers ausgestellt habe, „er wolle sein lebenlang nicht mehr predigen noch meß halten". Im Jahre 1529 wandte er sich dann an die Visitatoren in Thüringen mit der Bitte, ihn dieser Zusage zu entbinden und wieder zum Kirchendienste zuzulassen, was diese freytags nach Bonifacii (11. Juni) 1529 befürworteten. Sie hatten ihn schon Dienst. n. Corp. Christi (1. Juni) verhört (Weim. Ges. Arch. Ji 3, Bl. 46: Ist verhort Johan Wolfram, des Schossers zu Arnshaug bruder, und in der Lere zimlich befunden). Bekannt war allerdings Joh. Wolfram schon bisher als Vikar in Kahla (Löbe, Mitt. d. Ver. f. Geschichts- u. Altertumskunde zu Kahla I [1876], S. 40). Das Pfarramt selbst war dem kurfürstl. Sängermeister Conrad Ruppisch (über ihn vgl. Nik. Müller im Arch. f. Ref.-Gesch. VIII, S. 24ff.) verliehen worden; weil er aber nicht persönlich in Kahla residierte, wurden seine Vikare meist auch als Pfarrer bezeichnet. Jedenfalls ist nach dem Selbstbekenntnis Wolframs nicht daran zu zweifeln, daß er jener von Karlstadts Geist angesteckte Plebanus Calensis gewesen ist. Nach Löbe a. a. O. III, 572 bezog er im Jahre 1529 noch die Einkünfte aus der Vikarei S. Erhardi zu Kahla und wurde wohl damals auf die Empfehlung der Visitatoren als Kaplan zu Hummelshain angenommen. Nach dem Tode des Pfarrers Joh. Stul rückte er in dessen Stelle ein, die

er zur Zeit der Visitation vom Jahre 1554 noch bekleidete, und starb 12. Mai 1556.

2. Luther an den kurfürstlichen Schöffer Valentin Forster, Wittenberg, 31. Dezember 1525.

(Jena, Universitätsbibl., Bos. q 24[a], Bl. 12)

Dem erbarn fursichtigen Valten Forster[1]) Churfurstlichem Schoffer zu Wittenberg, meinem gunstigen Herrn vnd freunde.

Gnad vnd fride in Christo, Erbar lieber Er Schoffer, ir habt mich newlich lassen anreden durch den kornschreiber vmb ein pfarr, von M. Conrads Glitzs[2]) wegen, welchs ich, dazumal ver-

1) Valentin Forster 1522—1532 Schöffer in Wittenberg, dann im Rat der Stadt, gest. 29. Nov. 1558, s. Nik. Müller, Zeitschr. f. Kirchengesch. d. Prov. Sachsen VIII, 112.

2) Konrad Glitsch, der bekannte Vorgänger Karlstadts als Pfarrvikar von Orlamünde. Er war in Leipzig W.S. 1491 imm. (aus Güntersberg i. Kr. Krossen, Prov. Brandenburg) und wurde ebenda bacc. im W.S. 1493 (Erler, Matr. d. Univ. Leipzig II, 341). Dann ging er nach Wittenberg, wo er im W.S. 1502 (Album S. 3) imm. wurde und 2. Febr. 1503 die Magisterwürde erlangte (Köstlin, bacc. etc. I, 21). Einige Jahre war er Inhaber der Vikarei St. Wenzels an der Stiftskirche zu Wittenberg (s. sein Schreiben vom 4. April 1526 bei H. Barge, Andr. Bodenstein von Karlstadt I, 569), bis ihn die Universität am 26. Februar 1518 für das Pfarrvikariat in Orlamünde präsentierte (Barge a. a. O. I, 568). Luther rühmte zwar später von ihm, daß er „das Evangelium recht kund vnd lehret", aber das Pfarrgut verwaltete er in so gewissenloser Weise, daß er nach wenig Jahren mit der Gemeinde völlig zerfiel. Karlstadt, der als Archidiakonus der Wittenberger Stiftskirche der eigentliche Pfarrer von Orlamünde war, nahm sich der Interessen der Gemeinde an und führte die Resignation Glitschs auf das Pfarrvikariat herbei, zuerst in einem Vertrage vom 9. April 1522 für Mich. d. J., dann in dem Abkommen vom 14. Oktober 1522 für Walpurgis 1523 (Trefftz, Karlstadt und Glitzsch, Arch. f. Refgesch. VII, 348ff.). Auch bei den Verhandlungen über die Verleihung des Pfarrvikariats an Karlstadt selbst (Sommer 1523) ist von einem nochmaligen freiwilligen Verzicht Glitschs die Rede (Barge a. a. O. I, S. 98f.). Was dieser dann angefangen hat, ist unbekannt. Den Vorwurf, er habe an der Karlstadtschen Irrlehre, an den Münzerschen Unruhen und dem Bauernkriege teilgehabt, weist Glitsch in seinem Schreiben vom 4. April 1526 (Barge a. a. O. I, 569f.) zurück und erklärt sich jederzeit zur Verantwortung bereit. Der Verdacht bei der Behörde erwies sich aber als so stark, daß er lange keine neue Stellung erlangen konnte, obwohl er sich seit Pfingsten 1525 in Wittenberg selbst aufhielt und von der

hindert, nicht wohl vernomen vnd auffschub weiter mit euch dauon zu reden. Nu aber ichs bisher nicht konnen thun vnd der Man fast anregt bey mir, nu das dritte mal, bitte ich, wollet mich vnterrichten, was es sey vnd wie sichs helt, damit ich muge ym antwort geben, denn er mich hertzlich bitt vnd vermanet. So weis ich nicht, was der mangel sein sol. Hie mit Gott befolhen, Amen. Sontag nach Nativitatis Christi 1526. M. L.

3. Luther an Wenzel Link in Nürnberg.

(Jena, Bos. q 24r, Bl. 66)

(Wittenberg) 29. Juni 1526.

G. et P. Et tu rarior es scribendo quam credis, mi Vencislae, quamquam me raritatis accusas, Ego vero deinceps crebrior. Mitto in testimonium Habacuc[1]) meum. Nam Jona[2]) meus visus esse tibi dicitur. Nova hic nulla sunt nisi qnod dux Brunsvicensis idolorum legatus[3]) non impetrauit, quae postulauit a Cęsare, Laus deo. Natus est mihi filius[4])

Universität wie von Luther selbst (auch unser Schreiben bezeugt, daß dieser sich seiner annahm) gutes Zeugnis erhielt (Barge a. a. O. I, 570f.). Noch im April 1527 (Barge a. a. O. I, 99: 20. April u. I, 571: 13. April) wird das Gesuch der Universität, ihm die erledigte Pfarre zu Rackith (Eph. Kemberg) [bei Barge a. a. O. 571 ist Rachyt statt Rachyl zu lesen und ebenso bei Einicke, 20 Jahre Schwarzburg. Reformationsgesch. I, S. 282, der auf seine angeblichen Karlstadtschen Umtriebe in Rudolstadt Bezug nimmt, statt Rerdgt] zu übertragen, unfreundlich aufgenommen. Schließlich wurde aber doch das Vorurteil des Kurfürsten überwunden, denn bei der Visitation i. J. 1528 erscheint Glitzsch als Pfarrer von Rackith (Pallas, Regisfraturen der Kirchenvisitationen im Kurkreise I, S. 270) und erhält 1533 von Melanchthon das Prädikat „geschickt". Lange hat vermutlich Glitzsch dieses Amt nicht mehr bekleidet, da er schon in hohem Lebensalter stand (in dem Br. vom 4. April 1526 bezeichnet er sich selbst als 60jährig), aber bezeugt ist ein Nachfolger erst seit dem Jahre 1541 (Pallas a. a. O., S. 272).

1) Der Prophet Habakuk ausgelegt erschien im Juni 1526, s. Enders V, 355. 359 und Köstlin, Luther[5] II, 153.

2) Der Prophet Jona ausgelegt war spätestens im März erschienen, s. Köstlin a. a. O. und Weim. Ausg. XIX, 170.

3) Hiervon erwähnt Luther in seinem Briefwechsel sonst nichts. — Idolorum = Bischöfe? (vgl. Ölgötze!) (Kawerau).

4) Hans Luther geb. 7. Juni 1526.

benedictione dei, talem et tibi opto. Salutat te Jonas[1]) Rector magnificus, Philippus, Pomer et meus Johannulus infans. Vale in domino. Ego iam Zachariam[2]) molior sub incudem. f. 6 post Johannis 1526. T M L

3[a]. Der bei Enders III, 79 abgedruckte undatierte, aber richtig eingereihte Brief an Link hat in der Jenaer Abschrift (Bos. q 24[r], Bl. 45[b]) das Datum dominica XX Anno XXI und dazu am Rande den Vermerk do. 20. die 21, d. h. doch wohl der 20. Tag nach Weihnachten, der 1521 auf Sonntag, den 13. Januar, fiel. In unserem Briefe wird aber der am 21. Januar 1521 erfolgte Tod des Propstes Henning Göde erwähnt, so daß nur ein späterer Sonntag in Frage kommen kann. Vielleicht ist statt XX zu lesen LX wie III, 81 in Nr. 397 (Vermutung von Kawerau). Sonntag Sexagesimä fiel 1521 auf den 3. Februar.

4. Luther an Gabriel Zwilling[3]) in Torgau.
(Jena Bos. q 24[r], Bl. 40)

(Wittenberg) 19. März 1539.

Venerabili in christo viro D. Gabrieli Dydimo, Episcopo Torgensis Ecclesiae, suo in Domino fratri.

Gratiam et pacem in Christo. Lieber Magister vnd Er pfarherr, ich bit, wollet ewren ratherrn in meinem namen sagen, das sie die widfraw des pfarherrs zw Niba[4]) mit frieden lassen,

1) Justus Jonas Rektor der Universität im S.S. 1526 (Album 127).

2) Der Prophet Sacharja ausgelegt 1527, wurde erst zur Leipziger Neujahrsmesse 1528 fertig, s. Enders VI, 152[7] und 191[2]. Daß Luther sich schon 1526 mit dem Druck beschäftigte, geht auch aus Enders V, 399 hervor.

3) Über Zwilling s. Enders I, 89[1] und Kolde in RE. IV, 639ff.

4) Als Pfarrer von Neiden, Eph. Torgau, wird 1529 und 1534 Mag. Andreas Wirdt genannt (Pallas, Registratur der Visit. im Kurkreis IV [1911], S. 227f). Nach Spalatins Pfarrerverzeichnis (Weim. Ges. Arch. Ji 1397) war er 1538 noch dort. Er stammte in der Tat aus Torgau, imm. in Wittenberg S.S. 1508 als Andreas Wert de Torgaw (Alb. 25), bacc. 11. März 1510 und mag. 24. Januar 1521 Andreas Wirth Torgensis (Köstlin, bacc. I, 10 u. II, 18). Nach dem Schreiben Luthers an Zwilling vom 10. Februar 1539 (Enders XII, 91) war die Parochie Neiden damals

haben sie etwas hie zu rechten, so sols der Churfurst, vnser gter herr vrteiln. Sie haben hierin kein fug noch macht, noch recht zu handeln.

Vnd das sie es in des nicht besser machen, weder wie es hie im Churfurstenthumb aus befelh vnsers gnedigsten Herrn gemacht, so wisset, das wir der freundschafft nicht einen heller gestehen in den gutern des verstorbenen pfarherrs, sondern sprechens der frawen alles zu, ob sie gleich keinen Erben hette,

Denn solche guter, wo man wolt dem alten recht folgen, musten dem Bischoff zu Meissen oder official zum Stolpen, nicht der freundschafft folgen. Nu aber vnser landsfurst mus ein nottbischoff vnd nottofficial sein, weil solche guter nicht durch burgerliche handtirunge, sondern von dem kirchendienste erworben sind, Darumb sie nicht vnter dem burgerlichem recht sein konnen, sie sind in des nottbischoffs hand vnd recht. Die leute sind zumal greiffisch nach den pfargütern vnd dencken nicht, das sie von inen nicht herkomen, vnd auch keinem pfarherrn gestattet wird, burgerliche pflicht leiden, wo wollen mit der weise zuletzt pfarherrn und pfarguter bleiben? Sagt eurn torgaurn, Das sie burgerliche recht vber burgerliche guter gebrauchen, was aber nicht burgerliche guter sind (welche sie vns nicht wollen auch nicht sollen nachlassen), der kirchen lassen mit frieden oder schaffen von iren gutern auffs newe den pfarherrn ire nottdurfftige vnterhaltunge. Denn es laut vbel, wo einer macht haben wil zu ernten, da er nicht gearbeitet noch geseet hat, Es heisst non furtum facies, vnd Summa, das sie mich nicht lassen den Decalogum von inen lernen, sie wurden sonst einen selzamen Schuler erfaren.

Meine Ketha hat nicht konnen die fure nach dem kasten

---

erledigt. Wirth scheint also kurz zuvor gestorben zu sein. In dem Erbschaftsstreite, der zwischen seiner Torgauer Verwandtschaft und seiner Witwe entstand, trat Luther auch in einem zweiten Schreiben an Zwilling (17. April 1539, Enders XII, 128) mit kräftigen Worten für die Witwe ein. Daß Luther diesen wie unsern Brief an Zwilling in deutscher Sprache schrieb, erklärt sich wohl daraus, daß Zwilling ihn dem Rat in der Urschrift vorweisen sollte.

vnd Siddel[1]) ſchicken, ſols aber, ſo erſt es ſein kan, thun, Denn ich ſelbs wol denken muſſ, das dem Tiſcher ſein gelt not iſt. Sagt, er ſol ein kurtzes gedult haben, ich wils ſchicken vnd fertigen. Es iſt des thuns ſo viel, das ein thun imer das ander hindert, on was noch zufals ſich auch mit anhenget. Vale in Domino et ora pro me. feria 4 post laetare 1539.

5. Luther an Wenzel Link in Nürnberg

(Jena, Bos q 24[r], Bl. 60[b].)

(Wittenberg) 29. Dezember 1541.

G et P in Domino. Scripsisti ad me et petivisti, mi Venceslae, tibi curari exemplar Bibliorum novissimae nostrae editionis, paene sero scripsisti. Nam fere distracta sunt omnia. Accepi tamen ad manus meas duo exemplaria pro te et pro cive, hactenus satisfactum est voluntati meae. Nam tu plane nihil scribis, an uelis ea apud nos hic compaginari uel rudia cruda (vt uocant) ad te mitti istic compingenda. proinde expectabunt hic exemplaria, donec rescribas

primum

An uelis hic compaginari,

Secundum

An in duas partes vel in vnam,

Tertium

An corio suillo albo (vt solet) vel alio operiri. Nam fibulatum melius fortasse apud te curabis. Papyrus est maioris formae, quam vocant regalem, similis sibi per omnia, vt non necesse sit delectum habere. Nec plura sunt ædita quam MD exemplaria, postea non hac forma excudenda, sed hactenus solita. Hinc est, ut sint distracta et charo precio scilicet 3 fl., ita ut mihi non potuerint multa donari.

Porro compaginatorum hic est numerus fere 24. Denique proprium Tribunatum stabiliuerunt, tamen ita obruti sunt operis et laboribus, vt ipse adhuc nullum exemplar compagi-

1) Über dieſe Beſtellung bei dem Torgauer Tiſchler vgl. den Brief an Zwilling vom 10. Febr. 1539 (Enders XII, 91).

natum habeam nec ante Pascha sperem habiturum [1]). Tamen in gratiam huius urgebo, vt meo postposito exemplari tuum absoluatur quam primum poterit fieri. Si tamen velis compaginari secus, statim ad te uolabunt rudia. Si in vnam partem seu corpus compaginatur exemplar, erit corpulentia in profundam seu in die dicke fere hac mensura. Duae partes quantae sint, facile intelligis. Ego statui in vnam partem compaginari meum exemplar. Vltimo si forte vna pagina occurret, quae non summę placebit, cogitabis oportere etiam regnare in omnibus rebus remissionem peccatorum, quare nec sol semper est sol, scilicet quando patitur Ecclipsin, et nos ipsi quantis ecclipsibus turbamur in Oeconomia, Politia, Ecclesia, ne scilicet in vna re omnia expetamus perfecta.

Vale. D Osiandrum saluta, cui si non scribam alias otiosior, me excusabis. Nihil enim offensus sum per Anglicum istum puerum [2]), sed falsus a nutritio, sicut et ipse falsus est. An respondendum sit ad librum de polyγαμια Nebulonis Hulrichi seu Tulrichi [3]), nondum statuimus, quia uidetur ille serpens tenebrarum filius quaerere occasionem veneni sui latius effundendi specie aliqua necessarię defensionis, cum friuola sint et stulta eius omnia Argumenta. Bene in Domino vale et pro me ora. f 5 in Natalitiis Domini Anno 1542. T M L

5ª. Der Brief Luthers an Link in Nürnberg 25. Juli 1542 (Enders-Kawerau, Luthers Briefw. XIV, 298) findet sich, wie

1) Auf unsern Brief verweist Luther in seinem Schreiben an Link vom 25. Juli 1542 (Enders-Kawerau XIV, 298), wo es heißt Expostulas tarde venire vestra biblia, sed oblitus es literarum mearum, quibus significavi tanta obrui copia compaginandorum librorum artifices usw. Nach Reichert (s. Koffmane, Die handschr. Überlief. von Werken Luthers [1907], S. 239) war diese zweite Hauptausgabe der Bibel in Median-Folio wohl im September 1541 fertig.

2) Die Erklärung für diese Stelle gibt der Brief an Hier. Baumgärtner vom 3. Okt. 1541 (Enders-Kawerau XIV, 87), Z. 6ff. und Anm. 1.

3) Näheres über Lenings Schrift, die die Doppelehe des Landgrafen Philipp von Hessen rechtfertigen wollte, siehe Enders-Kawerau XIV, 153f. 196. 240⁵. 241. 257³. Unser Brief bringt die erste Erwähnung des „losen Buches" in Luthers Briefwechsel.

die meiſten Briefe an Link, auch Bos. q 24r in einer Abſchrift (Bl. 61). Nur bietet dieſe noch eine ſcherzhafte Nachſchrift Luthers über die Türkengefahr, die er doch in Wirklichkeit ſo ernſt nahm[1]). Luthers Nachſchrift befand ſich wahrſcheinlich auf einem loſe beigelegten Zettel, der inzwiſchen dem in Wolfenbüttel aufbewahrten Original verloren gegangen iſt.

Quae ad Froschelium in literis nova scripsisti, legi et rogo, vt illi, qui hęc noua tibi enarrauit, dicas, vt etiam hoc uelit addere, scilicet Turcam uelle Constantinopoli redire et Egyptum restituere Soldano et Jerusalem Christianis et plane fieri hostem Mahometi. sic esset materia illa formata forma substantiali et accidentali et omnibus qualitatibus mendatiorum. Sed nimis serio nos (metuo) illuserit et irriserit, quisquis hoc mendatium sparsit. Nam certum est nos irrideri et pro nihilo haberi a Turca. Nos interim neque Deum timemus neque vitam emendamus neque vere oramus, fumos tantum obiicimus Turcae, quos ille superbissimus sepe vanos expertus ridet de die in diem magis etc. T M L.

4.

Das Verhältnis von Religion und Kultur in der proteſtantiſchen Ethik.

Von

Dr. **Lukas Viëtor**, Pfarrer an der deutſchen Gemeinde in Pretoria (Transvaal).

Bei der Frage von Religion und Kultur möge von vornherein erklärt werden, daß wir es hier im letzten Grunde

1) Vgl. z. B. Enders-Kawerau XIV, 50. 110 f. 112. 193 f. 202. 215. 245. 264. 359.

mit einem Dualismus zu tun haben, über den wir theoretiſch nicht hinauskommen. Wir können nicht um der Kultur willen auf die Religion verzichten, und wir können auch nicht der Religion wegen die Kultur aufgeben; auch läßt ſich nicht eines auf das andere zurückführen. Es iſt jedoch notwendig, daß dieſer Dualismus klar erkannt und hervorgehoben wird, damit, wenn auch die Löſung nicht auf theoretiſchem Wege erfolgen kann, ſie eben der Praxis zugewieſen wird, wie denn auch ſchon Jeſus diejenigen, die ihn um einen Rat in dieſen Angelegenheiten angingen, auf das Handeln verwieſen hat: Gebet dem Kaiſer, was des Kaiſers iſt, und Gott, was Gottes iſt.

Die Wiſſenſchaft, die es mit dieſem Dualismus zu tun hat, und deren eigentlicher Gegenſtand er iſt, kann keine andere ſein als die Ethik, und zwar die theologiſche Ethik, ſofern ſie ein religiöſes Intereſſe an dieſem Gegenſatz hat. Darum hängt, recht beſehen, die Geſtaltung der Ethik durchaus von dem Grade der Empfindung für die hier liegenden Probleme und Schwierigkeiten ab. Um das deutlich zu machen, werfen wir einen Blick auf die Hauptſyſteme der theologiſchen Ethik im 19. Jahrhundert. In dem Denken Schleiermachers wird zuerſt die Frage der Stellung der Religion innerhalb der Kulturgemeinſchaft akut, und das Verhältnis des Religiöſen und des Sittlichen in ihr wird der eigentliche Kardinalpunkt ſeiner Geiſtesarbeit. Er wurde auf dieſe Fragen hingewieſen, nachdem der Rahmen der individualiſtiſchen und pſychologiſtiſchen Ethik in ihrer Verbindung mit der Religion bei Kant ſich ihm als zu eng erwieſen hatte, um die durch das Zeitalter Goethes und der Romantik aufgekommenen Kulturideale zu umfaſſen; ihre Aufnahme führte notwendig über jenen Rahmen hinaus. Schon bald nach ſeinen Jugendarbeiten, in denen er ſich mit der Art auseinanderſetzt, wie bei Kant das Religiöſe mit dem Ethiſchen ſich aufs engſte verbindet, erſcheint der Grundentwurf ſeines ſpäteren Syſtems. In den Briefen ſeines Freundes Schlegel ſpiegelt er ſich wider: „Ich glaube, deine Kritik der Moral ... bedarf gewiß einer Konſtruktion und Konſtitution der ganzen vollen Menſchheit und Moralität im Gegenſatz der iſo-

lierten Philoſophie" (vom Sommer 1798). Es erſcheinen dann die Reden über die Religion und die Monologen, beides Gelegenheitsſchriften, die gerade in ihrer Verſchiedenheit aus dem Grundgedanken heraus verſtändlich ſind, innerhalb der Kulturgemeinſchaft das Religiöſe zur Geltung zu bringen und es in ſeiner Selbſtändigkeit in eine Verbindung zu ſetzen mit dem Sittlichen [1]). Wenn dann Schleiermacher als Profeſſor, zuerſt in Halle im Winter 1804/05 und 1805/06, „Ethik" (als philoſophiſche Diſziplin) geleſen hat, ſo erſcheint in ſeinen ſpäter von Schweizer und Tweſten geſammelten und herausgegebenen Entwürfen hierzu die Religionsauffaſſung Schleiermachers vollends im Zuſammenhang ſeines ethiſchen Syſtems.

Nachdem Schleiermacher ſpäter ſeine Glaubenslehre und Chriſtliche Sitte aufs engſte in Beziehung geſetzt hat mit der chriſtlichen Kirche reſp. dem „chriſtlich beſtimmten religiöſen Selbſtbewußtſein", ſo darf darauf hingewieſen werden, daß er auch den Begriff der Kirche der Ethik entnimmt (Der chriſtliche Glaube § 2). Der Begriff der Kirche iſt alſo in erſter Linie ein ſittlicher Begriff und kein dogmatiſcher (Kurze Darſtellung des theol. Studiums, 2. Aufl. § 22f). Für Schleiermacher iſt Kirche etwas Abgeleitetes, nicht etwas von vornherein Gegebenes. Kirche iſt, weil Religion iſt, und da iſt ſie auch notwendig; aber Religion iſt nicht, weil Kirche iſt. Kirche iſt die Form des religiöſen Gemeinſchaftslebens und gehört damit in die Ethik [2]). Nach Schleiermacher kann das Verhältnis von Religion und Sittlichkeit nicht mehr ſo ſein, daß beides hauptſächlich nur dem Subjekt angehört und in ihm ſich gegenſeitig ſtützt und trägt. Sondern das Sittliche erhält einen objektiven Charakter, während die Religion als ſolche dem ſubjektiven Erleben verbleibt. Erſt wenn letztere in die Form eines gemeinſchaftlichen Lebens übergeht, wie es ihrem Weſen entſpricht, ſo gehört ſie dem ſittlichen Leben an.

1) Vgl. den Aufſatz des Verfaſſers „Schleiermacher und die Selbſtändigkeit der Religion" in den Proteſtantiſchen Monatsheften, 1910.

2) Vgl. Troeltſch, „Schleiermacher und die Kirche" in dem Sammelband: Schleiermacher, der Philoſoph des Glaubens. 1910.

Durch dieſe Stellung der Kirche innerhalb der Ethik iſt nun angedeutet, daß der Gegenſatz der modernen Zeit nicht mehr iſt Kirche und Welt, daß Kirchliches und Weltliches nicht mehr ſtreng zu unterſcheidende Gebiete ſind, ſondern daß es nunmehr gilt, innerhalb derſelben Kulturgemeinſchaft, die doch zweifellos eine chriſtlich inſpirierte iſt, religiöſe Zweckſetzungen und Ziele in Beziehung zu ſetzen mit ſittlichen Aufgaben.

Es iſt nicht zu verwundern, daß bei der ausführlichen Ausbildung der eigentlichen religiöſen und theologiſchen Anſchauungen Schleiermachers in der Glaubenslehre und der Chriſtlichen Sitte die Beziehungen auf ſeine Ethik und Religionsphiloſophie zurückgetreten ſind. Wenn er auch in der Darſtellung des theologiſchen Studiums die philoſophiſche Theologie als die Fundamentierung der Theologie überhaupt hingeſtellt hat, ſo ſind dieſe Zuſammenhänge jedenfalls nicht immer beachtet worden [1]). So hat die Theologie Ritſchls und ſeiner Schule gerade den kirchlichen Charakter der Glaubenslehre Schleiermachers und der ſich daran anſchließenden Sittenlehre hervorgehoben, ohne die Begründung derſelben in der Ethik zu berückſichtigen. Sie hat die ganze Kritik Schleiermachers an Kants bloß ſubjektiver Ethik und die Verwandlung derſelben in eine objektive Güterlehre, aus der ſich dann die Pflichtenlehre ergibt, außer acht gelaſſen. So hat ſie im weſentlichen die Grundſtimmung Kantiſcher Religioſität von neuem geltend zu machen geſucht. Dagegen ſind die eigentlichen Gedanken Schleiermachers von keinem Theologen beſſer erkannt worden als von Richard Rothe.

Rothe knüpft dementſprechend in ſeinem ethiſchen Syſtem an die philoſophiſche Ethik Schleiermachers an, als deren Ausbau es mit guten Gründen zu betrachten iſt. Wir finden bei ihm zugrunde gelegt jene generelle Auffaſſung des Sittlichen — die Ethik iſt Wiſſenſchaft vom Moraliſchen in ſeinem ganzen

1) Vgl. Süskind, „Chriſtentum und Geſchichte bei Schleiermacher. Die geſchichtsphiloſophiſche Grundlage der Schleiermacherſchen Theologie". (1911).

Umfang —, ferner die Dreiteilung der Ethik in Güter-, Tugend- und Pflichtenlehre. Endlich ist Rothe tief von der Notwendigkeit durchdrungen, „das Christentum in unserer Vorstellung nicht ausschließlich oder auch nur hauptsächlich an die Kirche zu knüpfen" (Theol. Ethik S. XIII, 1. Aufl.).

Doch möge hier gleich bemerkt werden, daß es sich bei der bekannten Auffassung Rothes von der Kirche viel mehr um den dogmatischen Begriff als einer supranaturalen Heilsanstalt handelt als um den ethischen. Er lehnt die Abgrenzung des Kirchlichen gegen eine nichtkirchliche Wissenschaft und Philosophie ab, glaubt aber mit seiner „spekulativen Theologie", die auch die Resultate des philosophischen Denkens in weitestem Maße verwertet, gerade der Kirche in ihrer gegenwärtigen Erscheinungsform einen Dienst zu leisten. Dem entspricht auch seine eifrige praktisch-kirchliche Tätigkeit [1]).

1) Als Beweis für die Wertschätzung der Kirche bei Rothe einige Sätze aus seiner Ethik: „Eine spekulative Theologie in dem entwickelten Sinne halten wir nämlich für ein wirkliches Bedürfnis der Kirche, wenigstens der evangelischen, und auf dem gegenwärtigen Punkte der Entwicklung für ein sehr dringendes." Ferner zum Beweis, wie sein ganzes Denken von „kirchlichen" Gesichtspunkten bestimmt ist: „Noch unmittelbarer leuchtet aber das Bedürfnis einer spekulativen Theologie bei dem Hinblick auf das Verhältnis der Kirche zu den übrigen Lebensgebieten ein. Die außerkirchliche Wissenschaft spekuliert nun einmal tatsächlich, ohne dazu vorher die Erlaubnis der Kirche einzuholen. Sie geht dabei keineswegs — auch innerhalb der Christenheit — immer von dem christlich frommen, oder überhaupt nur von dem frommen Bewußtsein aus, als philosophische namentlich grundsätzlich nicht. So kann es nicht fehlen, daß sie in die vielfältigsten Konflikte mit dem christlich frommen Bewußtsein gerät, besonders als Philosophie. Was soll nun ihr gegenüber die christliche Frömmigkeit tun? Soll sie diese Widersprüche der Philosophie gegen das, was ihr das Gewisseste und Heiligste ist, ignorieren und grundsätzlich von der Philosophie nichts wissen wollen? Das müßte ihr als Feigheit ausgelegt werden, und könnte ihr auch gar nicht gelingen, solange sie nun doch eine Theologie haben will, die gar nichts ist in der Isolierung von der allgemeinen Wissenschaft und Bildung der jedesmaligen Zeit; denn sie ist etwas nur, sofern sie wirkliche Wissenschaft ist. Inmitten dieser allgemeinen Bildung und Wissenschaft steht ja überhaupt die Kirche unvermeidlich, und alle die Probleme, welche jene gerade beschäftigen, treten deshalb auch an alle wissenschaftlich gebildeten Glieder dieser heran, und nötigen sie, eine Lösung

Wenn es daher gar nicht in Rothes Abſicht liegt, auf jede kirchliche Gemeinſchaft in der Gegenwart zu verzichten, wie es die verrufene Theſe vom „Aufgehen der Kirche in den Staat“ in ſich zu ſchließen ſcheint, ſo kommt es vielmehr darauf an, ſeine eigentliche Meinung feſtzuſtellen. Ihr Ausgangspunkt iſt die Grundüberzeugung, daß das Chriſtentum aus ſeinem eigentlichen kirchlichen Zuſtande in den „politiſchen“ übergetreten ſei.

derſelben von dem Standpunkt ihres frommen Bewußtſeins aus zu verſuchen. Genug, die Kirche muß ſich mit der jedesmaligen nichtkirchlichen Wiſſenſchaft, vor allem mit der jedesmaligen Philoſophie, in welcher alle übrigen ſog. weltlichen Diſziplinen ſich konzentrieren, klar auseinanderſetzen, wenn ſie innerhalb ihrer eigenen Sphäre eine gedeihliche Exiſtenz führen will. Dies aber kann ſie nur durch ein ſtreng wiſſenſchaftliches Verfahren, und der Philoſophie insbeſondere gegenüber nur durch die Anwendung des dieſer ſelbſt eigenen Verfahrens, d. h. des Spekulierens, aber von ihrem eigenen Standpunkt, dem des chriſtlich frommen Bewußtſeins aus. ... Die eine große Hälfte zum wenigſten der harten Übel, welche heutigen Tages die chriſtliche Frömmigkeit drücken, rührt lediglich daher, daß unſere Kirche nicht zur rechten Zeit darauf bedacht geweſen iſt, ſich mit einer ſpekulativen Theologie auszurüſten. Es gab allerdings eine Zeit, da die Philoſophie, ſowie die nichtkirchliche Wiſſenſchaft überhaupt, und die Kirchenlehre mit denſelben Begriffsgrößen rechneten, da beide ſich bei ihrer Gedankenbildung desſelbigen Alphabets von Begriffen bedienten, und eben deshalb auch ſich gegenſeitig unmittelbar verſtanden. Aber dieſe Zeit iſt für uns Deutſche ſeit mehr als einem Jahrhundert vorbei.“ (Theol. Ethik 1. Bd., S. 29 f.) Aus ſolchen Gedankengängen heraus beurteilt Rothe Kirche und Kirchenlehre, woraus zu gleicher Zeit hervorgeht, mit wie wenig innerer Berechtigung man unter Berufung auf ihn eine kirchliche Gemeinſchaftsform überhaupt glaubt beſtreiten zu können.

Es iſt bezeichnend, daß Rothe jene Ausführungen über die Notwendigkeit einer — wie er es nennt — ſpekulativen Theologie für den Beſtand der Kirche unverändert 22 Jahre ſpäter in die zweite Auflage ſeiner Ethik aufgenommen hat. (Die erſte Auflage in drei Bänden erſchien 1845–1848, die zweite in fünf Bänden 1867–1871.) Auch für die Gegenwart haben ſie ihre Bedeutung. Wird doch durch die erneuert ausgegangenen Bemühungen um eine tiefere rationelle Begründung des Glaubens etwas ganz Ähnliches erſtrebt, und liegt ſolchen Verſuchen doch auch ein ganz ähnliches Empfinden zugrunde wie bei Rothe. (Über Rothe iſt zu vergleichen: Holtzmann, „Rothes ſpekulatives Syſtem“. 1899.) Die Gedanken Rothes haben in der Gegenwart ihren hauptſächlichſten Vertreter und Fortſetzer gefunden in Troeltſch, vgl. deſſen Gedächtnisrede über Rothe 1899.

Hat aber die Kirche in der Gegenwart noch eine Aufgabe, so kann sie nur eine rein religiöse sein. Sie kann nicht mehr die Aufgabe haben, eine besondere kirchliche Wissenschaft oder Kunst oder Gesellschaft auszubilden und also ein Konkurrenzgebiet gegen die übrigen sittlichen Gemeinschaftsformen zu schaffen, und also „das Christentum mit sich selbst zu verfeinden"; denn die übrigen Gemeinschaftsformen sind auch schon immer irgendwie Gemeinschaften der Frömmigkeit. „Schon das richtige Familienleben soll ein religiös beseeltes sein; auch die Kunst will Gefühl und Phantasie religiös stimmen; auch die Wissenschaft, die auf Einheit der Weltanschauung zielt, lehrt uns im Lichte der Idee Gottes die Welt und wieder aus der Welt Gott verstehen; ein gesundes und kräftiges Staatsleben endlich ist nicht denkbar, ohne daß die Staatsangehörigen von einer wahrhaft religiösen Gesinnung erfüllt und getragen wären." Von diesen vier moralischen Gemeinschaften unterscheidet sich die Kirche dadurch — und darin hat sie ihr Sonderrecht —, daß sie in unmittelbarem Sinn Gemeinschaft der Frömmigkeit ist, jene aber vorher noch etwas anderes, fromme Gemeinschaften dagegen nur in mittelbarem Sinne. Je mehr sich die moralischen Gemeinschaften mit religiösem Geiste erfüllen, je mehr das der Fall ist bei der höchsten Gemeinschaft des Staates, desto mehr kann sich die Sonderexistenz einer ausschließlich religiösen Gemeinschaft als eine vorübergehende herausstellen.

In der eigenartigen, besonders ausgebildeten Lehre von der Kirche bei Rothe tritt uns am deutlichsten — und das ist der Grund, weshalb wir sie in diesem Zusammenhange ausführlicher erwähnen — seine Auffassung vom Verhältnis des Religiösen zum Sittlichen, von Religion und Kultur entgegen. In der Einleitung seiner Ethik bemerkt er, daß eine klare Vorstellung uns von diesem Zusammenhange noch fehle (S. XIII). Hat mithin sein groß angelegtes Werk die Absicht, Licht in diesen Zusammenhang hineinzubringen, so können wir hier nur die Hauptpunkte zusammenfassen. Das Verhältnis von Religion und Sittlichkeit ordnet sich

1. in der Anerkennung des sittlichen Prozesses überhaupt als

religiösen. „Es gibt aber auch keine andere Religion, als eine moralisch vermittelte, und Gott selbst kann die ewige Seligkeit niemandem anders geben, als inwiefern der Mensch tatsächlich ewiges Leben in sich aufnimmt." Durch Rothe ist eine viel engere Verbindung zwischen Religion und Sittlichkeit nachgewiesen worden als es die Kantische Theorie vermochte, die so unendlich nachgewirkt hat bis in die neueste Zeit, nach der das Sittliche für sich besteht und das Religiöse nur immer irgendwie hinzugefügt wird [1]).

2. Damit hängt aufs engste zusammen die Anerkennung der religiösen Bedeutung der Hauptformen des sittlichen Gemeinschaftslebens, sofern in ihnen jene religiös beseelte Sittlichkeit in die Erscheinung tritt. Die ganze Entwicklung aber findet ihren Abschluß

3. in dem Gedanken an eine zukünftige Einzel- und Gesamtvollendung im Reiche Gottes. Die These vom „Aufgehen der Kirche in den Staat" gehört bei Rothe nicht in die praktische Kirchenpolitik, sondern in die Eschatologie.

Rothe hat sein spekulatives System als Ethik bezeichnet, indem er sich nicht an die übliche Unterscheidung von Dogmatik und Ethik hält. Wir gehen noch mit einem Wort auf diesen Unterschied ein, bevor wir uns neueren Gestaltungen der Ethik zuwenden.

Es ist seit dem Aufkommen der Ethik eine Streitfrage in der Theologie, wie sich die Dogmatik dazu verhält. Schleiermacher trennt beide Gebiete in folgender Weise. Die Formel der dogmatischen Aufgabe ist die Frage: „Was muß sein, weil die religiöse Form des Selbstbewußtseins, der religiöse Gemütszustand, ist?" Die Formel unserer ethischen Aufgabe ist die

1) Auf die Irrtümer Kants hat neben Schleiermacher vor allem Fries und seine Schule aufmerksam gemacht, vgl. z. B. de Wette: „Hätte Kant unsere innere Natur richtig beobachtet, so wäre ihm das Gebiet des Glaubens nicht so sehr verhüllt geblieben, und er hätte den Glauben an Gott nicht auf etwas gegründet, was neben ihm im menschlichen Gemüte liegt, ihm aber nicht zur Grundlage dient, vielmehr auf ihm als seiner Grundlage ruht, ich meine das Sittengesetz." (Über Religion und Theologie, 1821, S. 168.)

Frage: „Was muß werden aus dem religiösen Selbstbewußtsein und durch dasselbe, weil das religiöse Selbstbewußtsein ist?“ (Christl. Sitte, S. 23.) Das eine Mal sieht er das religiöse Bewußtsein in relativer Ruhe begriffen; das andere Mal in relativer Bewegung. Dagegen wendet Rothe ein, daß die Ethik als die nachgeborene sich damit wohl zufrieden geben könne; aber die Dogmatik würde gegen sie einen Rechtsstreit erheben wegen willkürlicher Begrenzung ihres Eigentums. Die Dogmatik habe auch zu handeln von den Konsequenzen des frommen Selbstbewußtseins und den aus ihm hervorgehenden Bewegungen oder Aktionen. „Das Lehrstück von der Heiligung wird sich die Dogmatik nie aus der Hand winden lassen, führt sie aber dies in seinem Detail aus, so kann sie nicht umhin, eine vollständige Tugend- und Pflichtenlehre zu geben ...“ (S. 40.)

Wenn wir von diesen Gesichtspunkten aus, ohne hier näher darauf einzugehen, wie nun Rothe selbst die Grenze zwischen Dogmatik und seiner Auffassung der Ethik bestimmt, an ein Werk herangehen wie die Herrmannsche Ethik[1]), so werden wir, von Schleiermachers, durch Rothe ausgebildeten, grundlegenden ethischen Anschauungen herkommend, hier sehr vieles vermissen, was wir einer Ethik zuweisen möchten. Herrmann lehnt geradezu jeden Gedanken an eine Kulturethik, die prinzipiell die Frage, wie sich die Geltendmachung objektiver innerweltlicher Güter und Werte mit religiösen Zweck- und Zielbestimmungen auszugleichen habe, ausdrücklich ab, z. B. in den sehr anfechtbaren Sätzen: „Die Kultur soll als ihre Voraussetzung im Dienst der Sittlichkeit stehen. Aber sie ist für sich selbst keine sittliche Tätigkeit.“ Ferner: „Wo Sittlichkeit ist, da ist auch immer Kultur.“ Man denke dabei an den Streit, der sich an den sog. Rigorismus der Kantischen Moral angeschlossen hat, und der letzten Grundes der Ausgangspunkt einer ganz andersartigen Orientierung der Ethik geworden ist, um die Tragweite dieser Behauptung zu ermessen. Wenn endlich Herrmann von den ihm entgegenstehenden Systemen der Sittenlehre sagt: „Die Ethik droht zu verflachen,

1) Wir zitieren die zweite Auflage (1901).

wenn sie zu einer Theorie der Kultur erweitert wird. Diese Gefahr ist bei Schleiermacher und Rothe nicht ganz vermieden" (S. 10), so ist nun doch zu erwägen, ob nicht die Ethik trotzdem die Aufgabe hat, denen, die Christen sind und sein wollen, Anweisungen zu geben, sich auf dem weiten Boden des Kulturlebens zurechtzufinden, damit nicht auch auf solche Gestaltungen der Sittenlehre das Urteil Schleiermachers über Kant und Fichte seine Anwendung finde: „sie leiste denen gar nichts, die das Meer eines wahrhaft selbsttätigen Lebens zu durchschiffen haben" [1]). Ein sehr großer Teil des Herrmannschen Buches könnte ebensogut in einer Dogmatik untergebracht werden. Wenn er es trotzdem Ethik nennt, so beruht das auf seiner Grundauffassung von dem Zusammenhange des ethischen und religiösen Lebens: „Um den christlichen Glauben zu verstehen, muß man von dem Verständnis des Sittlichen ausgehen" (S. 6). Der erste Teil ist mithin dem Verständnis des Sittlichen gewidmet und führt über zu einem religiösen Abschnitt, der die Entstehung des christlichen Lebens (Wiedergeburt, Bekehrung) behandelt. Der zweite Abschnitt dieses Teiles (Die Entfaltung des christlich-sittlichen Lebens) enthält die eigentliche Ethik. Dieselbe wird entwickelt als der „Dienst Gottes in den natürlich begründeten menschlichen Gemeinschaften" und zwar unter den Überschriften:

Die Aufgabe des Christen in der Welt,
Der Dienst Gottes in der Ehe und Familie,
Der Dienst Gottes in der Kulturgesellschaft,
Der Dienst Gottes im Staat.

Von dem Grundsatz aus, daß „eine vollkommene ethische Konstruktion des menschlichen Lebens eine Illusion ist" (S. 152), wird Herrmann für das ganze Gebiet, welches außerhalb des eigentlich christlich-sittlichen Lebens liegt, zu dem schwankenden Begriff des „Erlaubten" geführt. Dieser Begriff umfaßt für ihn dreierlei:

Zunächst einmal die sittliche Indifferenz; die Güter der Kultur

1) Vgl. seine Abhandlung über den Begriff des höchsten Gutes W. III 2. Bd., S. 451.

haben wir zu genießen wie die Gaben der Natur, aus der sie erwachsen sind, und können uns ihrer dankbar erfreuen. Zweitens sind uns die natürlichen Gemeinschaftsformen von Gott gegeben als Grundlage unserer Lebensordnung und als Mittel zur Verwirklichung des Guten. Drittens repräsentieren die aus natürlichen Trieben erwachsenen Formen des geschichtlichen Lebens dem sittlich kämpfenden Menschen gegenüber die Natur überhaupt, so daß wir unter Umständen auf sie zu verzichten haben, um uns selbst in höherem Sinne zu behaupten. In dieser dreifachen Beleuchtung wird das Verhältnis zu den „natürlichen" Gemeinschaften, der Ehe und Familie, der Kulturgesellschaft und dem Staat, unter dem Schema des Dienstes Gottes dargestellt. Die Familie wird gewürdigt, „weil in der Ehe und in dem Verhältnis der Eltern und Kinder zueinander so, wie nirgends sonst, die natürlichen Bedingungen zur höchsten Betätigung der Nächstenliebe gegeben sind. Die Ehe ist ein unvergleichliches Mittel zur Verwirklichung des Guten". Was die Kulturgesellschaft betrifft, die zustande kommt durch die Ausbreitung der Herrschaft des Geistes über die Natur, so ist der Christ ein tätiger Genosse derselben um seiner Einsicht in den sittlichen Wert der Arbeit, die dort geleistet wird, willen, wegen der Herstellung des Verkehrs der Menschen untereinander und der Herbeiführung einer geistigen Gemeinschaft. So steht die Kulturarbeit im Dienst des sittlichen Endzwecks persönlicher Gemeinschaft und ist für uns ein Gottesdienst. Das rückt nun aber auch sofort unter die Beleuchtung des dritten Punktes: Da die Kulturarbeit notwendig die Gefahren des Reichtums und der Ehre herbeiführt, dürfen wir die Frage nicht ohne weiteres bejahen oder verneinen, ob wir uns der Kulturgesellschaft anschließen sollen. Wir können es nur mit Zurückhaltung und unter der Bedingung, daß sich jene höheren Zwecke mit ihr verbinden lassen.

Am deutlichsten tritt die Auffassung Herrmanns von der Kultur hervor bei seiner Beurteilung des Staates. Der Staat ist eins der höchsten Erzeugnisse und ein unentbehrliches Mittel der Kultur. Aber wenn der Christ sich sagen muß, „daß er sein bestes Teil aus der Kulturarbeit retten muß, weil ihm da die

Knechtſchaft unter Menſchen und Sachen droht, und weil er unvermeidlich in den Kampf widerſtreitender Intereſſen hineingezogen wird, ſo iſt der Gegenſatz der chriſtlichen Geſinnung zu der Art, wie der Staat ſeinem Weſen nach wirkt, noch größer". Der Staat beruht auf Macht. Seine Tätigkeit iſt Herrſchaft durch Zwang. Er iſt ein Gebilde der menſchlichen Natur in ihrer geſchichtlichen Entwicklung und deshalb nicht der direkte Ausdruck ſittlicher Geſinnung, welche Liebe iſt. Das muß der Chriſt einſehen und dabei dennoch feſthalten, daß er als ein Mittel für den ſittlichen Endzweck gebraucht werden *kann*, ja ſein mächtigſtes irdiſches Werkzeug iſt. In ſolcher Weiſe wird dem Chriſten gezeigt, wie er in der Welt im Dienſte Gottes arbeiten ſoll, indem eben alles zu einem Mittel für den höchſten Zweck wird. Es ordnet ſich ſo zuletzt alles dem chriſtlich beſtimmten Bewußtſein des Menſchen in der Hingabe an Gott unter und behauptet ſich die Alleinherrſchaft des chriſtlichen Prinzips. In dieſe Grundſätze zerlegt ſich bei Herrmann die Frage nach dem Verhältnis von Religion und Kultur.

Die Ethik Herrmanns arbeitet aufs lebhafteſte mit dem Zweckbegriff. Dieſer Zweck iſt aber vor allen Dingen der ſittlich-religiöſe *Individualzweck*, der als „Dienſt Gottes" bezeichnet wird, indem die „natürlich begründeten menſchlichen Gemeinſchaften" nur als Mittel zur Ermöglichung und Verwirklichung des höchſten Zweckes in Betracht kommen. Die Schwierigkeit der Herrmannſchen Poſition liegt nun darin, daß dieſe „natürlichen" Gemeinſchaften ſich ſelbſt nicht ohne weiteres als Mittel gebrauchen laſſen, ſondern als wirkliche *Zwecke* auftreten, die von dem einzelnen wiederum Unterordnung verlangen. So kann es ſich in der Ethik nicht allein handeln um den Unterſchied zwiſchen *Mittel und Zweck*, ſondern um den Unterſchied *zweier Zwecke*, des Individualzweckes der Religion und des Sozialzweckes der Kultur. Indem aber Herrmann den Zweckgedanken nur gelten läßt für die eine Seite des Gegenſatzes, ſo hat das eine ungeheure Entwertung der innerlichen Zwecke zur Folge, die z. B. dadurch zum Ausdruck kommt, daß er in weiteſtem Maße für ſie wieder den Begriff des „Erlaubten" in die Ethik einführt,

den Schleiermacher und andere Ethiker (aus der Schule Ritschls z. B. H. Schultz in seinem „Grundriß der evangelischen Ethik") aus ihr mit guten Gründen verwiesen haben. Damit hängt aber zuletzt das Unharmonische der Ethik Herrmanns zusammen, das in außerordentlich harten und schroffen Urteilen zutage tritt, das aber mit Notwendigkeit einem System anhaften muß, in welchem das richtige Verhalten immer nur als ein Opfer geschildert wird, die höhere Harmonie des Sittlichen und Natürlichen aber, durch Abwägung der berechtigten Momente beider Teile des Gegensatzes, nicht gefunden wird.

Bevor wir zu einigen abschließenden Bemerkungen übergehen, fassen wir noch eine Schrift ins Auge, deren Auffassungsweise der Herrmannschen Ethik sehr ähnlich sieht, nur daß hier die Alleinherrschaft des religiösen Prinzips noch viel mehr betont wird. Es ist das Buch von Weinel: Jesus im neunzehnten Jahrhundert (1. Aufl. 1903, 2. 1907).

Die Darstellung Weinels steht ganz unter dem Zeichen des problematischen Verhältnisses von Religion und Kultur. Und zwar rückt Weinel die Frage von vornherein unter den Gesichtspunkt der Erlösung aus der Kultur. „Es ist das Problem der Kultur, das ... das Problem der Sünde und ihrer Überwindung ist." „Das Problem der Kultur vertieft sich zum Problem der Erlösung, der Religion, zum Suchen nach Gott" (S. 4 nach der 2. Aufl.).

Nach einer historischen Einleitung wird dieser Gedanke näher ausgeführt in den beiden im Grunde zusammengehörenden Abschnitten: Jesus im Lichte der sozialen Frage, und: Jesus im Lichte des Kulturproblems. Weinel faßt das Problem des Verhältnisses von Religion und Kultur unter dem umfassendsten Gesichtspunkte auf, daß es zur „Frage nach dem Recht der seitherigen und der Möglichkeit und Notwendigkeit einer neuen Struktur des gesamten Gesellschaftskörpers" sich erweitert (S. 160). Dabei nähert sich Weinel in seiner Grundauffassung unverkennbar derjenigen Tolstois und des jungen Wagner an. (Vgl. seine Beurteilung Tolstois, S. 275 ff.) „Unser Recht ist mit dem Polytheismus geworden und gewachsen"; wenn Staat und Recht

auch nicht ganz zu entbehren sind, so werden sie doch nur als „ganz untergeordnete Nothilfen“ zu betrachten sein (S. 207). „Ehe, Familie, Gemeinde, Staat und Gesellschaft, alle Gesellschaftskreise, in die wir hineingestellt sind, sie sind ebensosehr die großen lebenspendenden Mächte, ohne die wir alle verloren wären, wie sie lebenertötend, erdrückend auf dem Einzelmenschen lasten können und nach der Art unseres modernen Lebens fast stets lasten. Eine Gesellschaft, die, wie die unsere, von großen Organisationen überfüllt ist, außerhalb deren zu stehen fast gleichbedeutend mit Vernichtung ist, eine Zeit, in der der Staat seine Bürger von der Geburt bis zum Tode ununterbrochen in Anspruch nimmt, in der Schulzwang und Militärzwang schon die Jugend in den Jahren der freiesten Entwicklung fest in die Schablone pressen — eine solche Zeit muß auf dem starken und abnormen (!) Menschen mit einer unheimlichen Last liegen“ (S. 160). Das ganze Gemeinschaftsleben der Menschen wird bei Weinel noch viel mehr als bei Herrmann lediglich gewertet als Zweck und Mittel, „um Gotteskinder heranzubilden“.

Den Untergrund für diese ganze Kulturauffassung bildet der geschichtliche Jesus und sein Liebesevangelium. Man mag nun Tolstoi für einen großen Dichter und eine hervorragende religiöse und prophetische Persönlichkeit halten, und man kann doch seine starken Bedenken haben, ob es berechtigt ist, in dem Maße seine Gedanken über die Kultur anzuerkennen. Und man kann sich fragen, ob nicht das Wort Rothes eine größere Berechtigung hat: „Innerhalb der christlichen Welt gibt es kein Element des geistigen Lebens, welches nicht wesentlich ein Erzeugnis des Christentums wäre, das nun einmal unleugbar das Grundprinzip der geschichtlichen Entwicklung unserer ganzen christlichen Zeit ist“ (Ethik S. 37). Inzwischen hat denn auch unter anderen Gründen die eigentümliche Geltendmachung des historischen Jesusprinzips zur Schaffung einer neuen Struktur des menschlichen Gemeinschaftslebens den Streit über die Christusmythe heraufbeschworen und Veranlassung gegeben, die Frage des Verhältnisses von „Glaube und Geschichte“ aufs neue zu untersuchen [1]). Macht

1) Es möge jedoch hier nicht unerwähnt bleiben, daß gleich zu Anfang

ſich nun aber bei Weinel die Alleinbetonung des religiöſen Prinzips faſt bis zur Ablehnung überhaupt des gegenwärtigen Kulturlebens geltend, ſo kann uns das um ſo mehr die Dringlichkeit der Frage nach Religion und Kultur ans Herz legen. Verſuchen wir ſie ins reine zu ſtellen, ſoweit das möglich iſt, ſo können wir uns anſchließen an die Aufſätze von Troeltſch „Grundprobleme der Ethik“ in der Zeitſchrift für Theologie und Kirche XII (1902).

Troeltſch weiſt darauf hin, daß die Hauptprobleme der Ethik nicht auf dem ſubjektiven, ſondern auf dem objektiven Gebiete liegen und ebenfalls, daß es die Aufgabe der chriſtlichen Ethik ſei, das richtige Gleichgewicht herzuſtellen „zwiſchen dem religiöſen Zweck mit ſeiner Konzentration alles Handelns auf die Zueignung des Individuums und der Gemeinſchaft an Gott, mit ſeiner Sammlung aller Kräfte und Gedanken auf einen einzigen letzten bleibenden und ewigen Zweck, dem gegenüber alle anderen vergänglich ſind“, und den innerweltlichen Zwecken, „deren Gegenſtand und Spielraum die Welt iſt“ (S. 141). Die chriſtliche Ethik darf ſich dieſes Problem nicht dadurch vereinfachen, daß ſie die Zwecke des Kulturlebens für ſittlich indifferent erklärt, ſie ignoriert oder ſie bekämpft als der Sittlichkeit entgegenſtehende Naturmächte. Die chriſtliche Ethik kann ſich auch nicht dadurch ſelbſt unmöglich machen, daß ſie ſich in einen ſchroffen Gegenſatz gegen die Welt ſtellt und dadurch ſich ſelbſt der Einwirkung auf dieſelbe beraubt, wenn es ihr nun doch einmal nicht gegeben iſt, den Zuſtand ſittlicher Vollendung durch Revolutionen herbeizuführen, „das Reich Gottes zu ſtürmen“. Um das Problem recht zu empfinden, muß ſie in den Kulturzwecken unumwunden objektive innerweltliche ſittliche Zwecke anerkennen. „Dabei liegt aber dann die Schwierigkeit darin, daß die innerweltlichen Zwecke ſittliche Zwecke von dem ganzen ſtrengen Charakter ſittlicher Werte ſind, Zwecke für ſich ſelbſt und notwendig um ihrer ſelbſt willen

der Bonner Pfarrer Strauß in beachtenswerten Artikeln auf die großen Einſeitigkeiten der Konſtruktion Weinels hingewieſen hat. (Vgl. Ev. Gembl. für Rhnld. u. Weſtf. 1903, Nr. 38—45.)

auch bei Aufopferung des natürlichen Glücks" (S. 164). Erſt ſo kommt der Dualismus, der tief in der metaphyſiſchen Konſtitution des Menſchen, in ſeiner Doppelſtellung zwiſchen dem Endlich-Sinnlichen und dem Unendlich-Überſinnlichen liegt, zu ſeinem vollen Recht. „So muß die chriſtliche Ethik mit dem Staat und der Geſellſchaft den Krieg, den Kampf ums Recht, den Konkurrenzkampf in dem Umfange anerkennen, als er aus dem Weſen dieſer Zwecke notwendig folgt und als er die dieſen Zwecken eignenden ſittlichen Kräfte hervorzubringen vermag. Sie muß mit der Wiſſenſchaft die Freiheit und Beweglichkeit der Wiſſenſchaft und damit auch die Bedrohung ihrer ſelbſt gewähren laſſen und wollen, weil Wiſſenſchaft ohne das keinen Sinn hätte und weil die Kräfte der Wiſſenſchaft nur unter dieſer Bedingung ihr wirklich zugute kommen können, und ſie muß mit der Kunſt die Freude an der Sinnlichkeit gewähren laſſen und dulden, ohne die auch die geiſtigſte Kunſt nicht möglich iſt" (S. 171). Indem nun aber die beiden Glieder des Gegenſatzes, um den es ſich hier handelt, nach Troeltſch nicht notwendig eins in das andere übergehen, auch ſich nicht aufeinander zurückführen laſſen, ſo liegt das Verſöhnende darin, daß aus ihrer Spannung der Reichtum des Lebens erwächſt und auch immer wieder das Bedürfnis nach einer Vereinheitlichung entſteht. Die Ausgleichung kann in einer doppelten Weiſe geſchehen, einerſeits indem aus der Kulturbewegung ſelbſt das Nachdenken über Zweck und Wert derſelben hervorwächſt, und ſie ſich ſelbſt religiöſen Wertbeſtimmungen unterwirft, anderſeits vom religiöſen Zweck aus, indem derſelbe die Richtung auf die Welt nimmt, um ſie ſeinen Abſichten entſprechend zu geſtalten. Hier greifen aber die theoretiſchen Richtlinien der Sittlichkeit ſowie ihre praktiſche Ausübung ineinander über im Streben nach dem Höchſten, was hier überhaupt zu erreichen iſt, „daß das Leben innerhalb der Kulturzwecke zugleich ein Gottesdienſt ſein könne und daß der Gottesdienſt zugleich die Welt verkläre".

Rezenſionen.

1.

Kittel, Rud., Geſchichte des Volkes Iſrael. 1. Band: Paläſtina in der Urzeit. Das Werden des Volkes. — Quellenkunde und Geſchichte der Zeit bis zum Tode Joſuas. Zweite, faſt vollſtändig neubearbeitete Auflage. Gotha, Friedrich Andreas Perthes A.-G. 1912. XII u. 668 S. 16 M. (Handbücher der alten Geſchichte. 1. Serie. 3. Abteilung. 1. Band.)

Drei Jahre nach der Neubearbeitung des 2. Bandes von Kittels monumentalem Werke[1]) iſt nun die des 1. Bandes erſchienen. Durfte man ſchon damals von einem weithin neuen Werke reden, ſo muß das in noch weit höherem Maße von dem jetzt beendeten 1. Bande gelten. Und zwar iſt dies hier nicht bloß bei den Partien des Stoffes der Fall, wo es ſich, wenigſtens in dieſer Form, um einen erſten Wurf handelt, ſondern auch bei denen, wo viel behandeltes, mannigfach und oft geformtes Material vorliegt, das Kittel aber gänzlich neu verarbeitet hat. Daher fordert der neu erſchienene umfängliche Band in allen ſeinen Teilen das Intereſſe aller derer heraus, die mit der alten Geſchichte Iſraels und Paläſtinas nach irgendeiner Seite hin zu tun haben, zumal da Kittel das weite Gebiet der Kulturgeſchichte einſchließlich der Religionsgeſchichte in ihrem weſentlichen Umfange in den Bereich ſeiner Darſtellung zieht, wie es ja auch im 2. Bande geſchehen iſt.

Das Werk wird durch eine längere Einleitung eröffnet. Sie

1) Vgl. über Bd. II meine Beſprechung in dieſer Zeitſchrift 1910, S. 620 ff.

enthält in § 1 feinsinnige Bemerkungen über das Interesse am Gegenstand und Angaben über die vom Verfasser gewählte Behandlung des Gegenstandes, wobei er die Auffassung der Geschichte, welche seine Darstellung vertritt, als teleologischen Pragmatismus bezeichnet und dazu den Namen Leopold von Rankes nennt. Daran schließt sich in § 2 ein Überblick über die wissenschaftlichen Bearbeitungen der hebräischen Geschichte, der eine Reihe vorzüglich formulierter Urteile bietet. Die beiden folgenden Paragraphen geben geographische und ethnographische Umrisse: Israels Land und seine Produkte, die Bewohner und Nachbarn Kanaans. Nach diesen Vorbereitungen beginnt die Darstellung selbst. Sie besteht aus fünf Büchern.

Das erste von ihnen, das ungefähr den dritten Teil des großen Bandes ausmacht, kann man als ein Werk für sich ansehen. Sein Gegenstand ist: Palästina in der Urzeit. Hier arbeitet Kittel das neue Material aus den letzten Jahrzehnten zu einer Gesamtdarstellung zusammen. Welche schwierige und mühsame Arbeit, welche Fülle von Literaturkenntnis, welche Fähigkeit, aus buntem, verschiedenwertigem Material das Wertvolle, Charakteristische, zur Herausstellung von Entwicklungslinien Geeignete herauszusondern, zu diesem Zwecke erforderlich war, weiß jeder, der den Stoff kennt. Kittel hat ihn in vier Kapitel gegliedert. Das erste handelt von der ältesten Besiedlung des Landes (§ 5 ältere Steinzeit, § 6 jüngere Steinzeit, § 7 megalithische Denkmäler). In den der späteren Periode der jüngeren Steinzeit angehörigen Menschen der unteren Schicht von Gezer werden, da sie ihre Toten entgegen dem semitischen Brauche verbrannt haben, Nichtsemiten vermutet. In der Frage der megalithischen Denkmäler schließt sich Kittel der Meinung an, daß sie Werke einer arisch-indogermanischen Gruppe gewesen sein mögen. Im zweiten Kapitel untersucht er die ältesten Völkerverhältnisse im Lande (§ 8 Eindringen der Semiten in Palästina, § 9 Sumerer und Semiten im Zweistromland, § 10 die Amoriter im Westland). Soweit unsere Zeugnisse reichen, sind die Sinaihalbinsel und Südpalästina von Semiten bewohnt. Daß es daneben auch nichtsemitische Elemente gab, beweisen geographische Bezeichnungen wie Jarden und Ortsnamen; von solchen Orten muß dann angenommen werden, daß sie erstmalig von Nichtsemiten besiedelt worden sind. Um 2500 ziehen in Palästina, Syrien und Babylonien-Assyrien die Amoriter ein, die weder mit der ostsemitisch-babylonischen, noch mit der späteren aramäischen Schicht identisch sind. Zu ihnen gehören jedenfalls die Hebräer, sowie die Kanaanäer, Phöniker, Moabiter, Edomiter, Ammoniter, wenn auch in verschiedenen Etappen. In dem Zusammentreffen dieser nordsyrischen amoritisch-semitischen

Schicht mit der schon vorhandenen südsyrischen voramoritisch-semitischen Schicht hat der spätere Gegensatz zwischen Nord und Südpalästina, Israel und Juda seinen letzten Grund. Im dritten Kapitel behandelt Kittel nun das zweite Jahrtausend bis zur Amarnazeit. In diesem Zusammenhang muß auch Gen. 14 zur Sprache kommen. Kittel tut dar, daß gegen einen Zug Kudurmabuks oder eines seiner Nachfolger nach dem Westland nicht das mindeste spricht, und weist auch darauf hin, daß, wenn im biblischen Bericht der König von Sinear als Vasall des Elamiterkönigs erscheint, dies nicht wundernehmen kann, nachdem anderwärts Aradsin, der sich „Herrscher von Sumer und Akkad" nennt, als Vasall Kudurmabuks erscheint. Auf die Bedeutung von Gen. 14 für die Abrahamsgeschichte wird später noch ein ganzer Paragraph verwendet (s. u.). Außerordentlich reich und bedeutsam ist das vierte Kapitel, eine zusammenfassende Darstellung der Kultur und Religion der Urzeit Kanaans. Am umfänglichsten ist natürlich die Darstellung der Zeit vom 16. bis 13. Jahrhundert. In § 18, 3 (Schrifttum und Bildungsstand) schließt Kittel geistvoll aus einer Stelle des Wenamonberichtes, daß die kanaanäische Buchstabenschrift um 1100 schon verhanden war; auch die Ostraka von Samarien sind hier schon verarbeitet (sie stammen aus dem 9. Jahrhundert, ihr Duktus setzt aber eine längere Übung voraus). Wenn sich die syrischen Dynasten der Amarnazeit selbst unter sich der babylonischen Schrift bedienen, so hat es offenbar noch keine kanaanäische gegeben. Wenn man damals nicht die ägyptische Schrift wählte, so muß — angesichts der politischen Verhältnisse der vorhergehenden Jahrhunderte — der Gebrauch der babylonischen schon lange, jedenfalls seit der Hammurabizeit geherrscht haben. In § 19 sind die Ausführungen über die Gottesidee besonders bemerkenswert; auf sie einzugehen, fehlt leider hier der Raum. Der Gesamteindruck, den Kittel gewinnt, ist vielfach der einer Mischkultur. Ähnliches gilt auch von der Religion, doch waltet hier ein selbständiger Geist; Baal und Astart sind in der Form, in der sie hier herrschend wurden, spezifisch kanaanäische Gestalten. — Vielleicht wird dieses erste Buch manchem als die hervorragendste Leistung in diesem Bande erscheinen. Mancher dem Stoff auch nicht ganz fernstehende Leser wird erstaunt sein zu sehen, was der Methode und Stoff in gleicher Weise beherrschende Gelehrte heutzutage über die Geschichte und Kultur Palästinas vor der Besiedlung durch das mosaische Israel zu sagen weiß. Hier sieht man einmal, was die Palästinaforschung, insbesondere die Ausgrabungen, und die Wissenschaft vom alten Orient in den letzten Jahrzehnten erarbeitet haben, aber zugleich auch, wie lückenhaft und vielfach zufällig unsere Material-

kenntnis immerhin ist; nach beiden Seiten hin ist dieser Abschnitt gleich instruktiv.

Das ganze zweite Buch ist einer Untersuchung der alttestamentlichen Quellen, das heißt der Einleitung in den Hexateuch gewidmet. Kittel hat die Notwendigkeit dieses Buches innerhalb seiner Geschichte Israels mit guten Gründen dargetan. Aber auch wenn diese nicht stichhaltig wären, müßten wir ihm dafür besonders dankbar sein. Bei der selbständigen Stellung, die er gegenüber den gangbaren Meinungen vom Anfang seiner wissenschaftlichen Tätigkeit an in der Pentateuchkritik eingenommen hat, und in deren Richtung sich in der Tat die weitere Entwicklung der Frage vollzogen hat, wird man gerade von ihm eine erneute Untersuchung des Problems wünschen. Sie zeigt allenthalben das Bestreben, unter Berücksichtigung der wissenschaftlichen Diskussion der letzten Jahrzehnte über den gestrigen Stand der Forschung hinauszuführen und dem Problem eine Form zu geben, welche den Ausgangspunkt für die zukünftige Weiterarbeit bieten kann und muß. Dies ist meines Erachtens gelungen. Nach zwei einführenden Abschnitten über das Recht der Tradition und die Geschichte der Kritik beginnt Kittel mit dem Deuteronomium und den deuteronomischen Stücken. Der Fundbericht in 2 Kön. 22. 23 trägt nach Kittels Urteil alle Züge der Glaubwürdigkeit an sich und mag wenig mehr als zehn Jahre nach dem erzählten Ereignisse verfaßt sein. Hizqia denkt zweifellos an ein mosaisches Gesetzbuch. Das gefundene Buch muß in unserem D stecken, welches nicht einheitlich ist. Zum Urdeuteronomium (D^1) gehören die Singularquelle in 5—11, das meiste von 12—26 und ein Teil von 28. Dem liegen zwei Vorlagen zugrunde: 1. die Stellen, in denen die Ältesten als Richter genannt sind, 2. die Stücke, in denen die ältere Gesetzgebung, bes. Bundesbuch und Ex. 34 verarbeitet ist. Der literarische Hergang ist demnach so, daß der Deuteronomiker ältere Gesetze von zweierlei Art, die jedenfalls auf die Autorität des Moses zurückgingen und als mosaisch galten, teils einfach übernommen, teils leicht umgearbeitet und mit neuen, von ihm selbst geschaffenen Bestimmungen verbunden hat, in denen er die genuine Weiterbildung der mosaischen Gedanken und ihre zeitgemäße Anwendung auf die neuen Verhältnisse sah, unter denen er selbst lebte. Der Grundgedanke der neuen Bestimmungen, der Gedanke der Einheit des Gottesdienstortes und was damit zusammenhängt, hat sich, seit dem Tempel Salomos grundsätzlich angebahnt, infolge der Predigt der großen Propheten zum ersten Male unter Hizqia verdichtet, der sich aber auf kein Gesetzbuch beruft. Das Josiabuch wird demnach in der späteren Zeit Hizqias oder zu Anfang der Regierung Manasses verfaßt sein,

vielleicht eben zu dem Zwecke, der wenig erfolgreichen Arbeit Hizqias einen Nachahmer zu wecken. Der Verfasser ist ein unter dem Einfluß der prophetischen Predigt stehender Mann, vermutlich ein Schüler Jesajas aus den Kreisen der niederen Priesterschaft. Es ist aller Grund zu der Annahme vorhanden, daß die Vorlage von D^1 oder wesentliche Teile davon den Tempelsatzungen von Jerusalem angehört hat, die letztlich bis in die Zeit Salomos selbst zurückgehen müssen. Sind diese Ergebnisse richtig, so ergibt sich eine wichtige Folge, auf die Kittel auch hinweist; es ist nämlich dann nicht mehr möglich, D schlechthin als festen Punkt für die Altersbestimmung der anderen Hexateuchquellen zu benutzen. Es kann erstens nur D^1 und zweitens nur das von D^1 in Betracht kommen, was nicht dessen Vorlagen angehörte. Die Bedeutung von D für die Altersbestimmung der Hexateuchquellen wird dadurch wesentlich verringert. Die deuteronomistischen Stücke in Jos. führt Kittel nicht auf R^d des Pentateuchs, sondern mit Kuenen auf einen selbständigen Verfasser zurück, der dem Verfasser von D 1—4. 27 ff. nahestand. — Nun wendet sich Kittel J und E zu. Was die Frage der literarischen Einheit dieser Schriften anlangt, so bezeichnet sie Kittel zwar als komplizierte Größen, deren Charakter sich daraus erklärt, daß sie den Stoff der Überlieferung nicht selbst konzipiert, sondern zum großen Teil vorgefunden haben (wie viel mündlich oder schriftlich, bleibt unsicher), hält aber (gegen Gunkel) mit Entschiedenheit daran fest, daß sie nicht von Erzählerschulen, sondern von Einzelschriftstellern geschaffen worden sind; Zuwachsbildungen von jüngeren Geistesgenossen sollen natürlich nicht ausgeschlossen sein. Als Entstehungszeit von J wird ungefähr 850, von E ungefähr 780—760 angegeben; obgleich E also relativ jünger ist, bietet es die Josefgeschichten in originalerer Form als J, was mit der nordisraelitischen Herkunft von E zusammenhängt. — Ganz besonders ausführlich beschäftigt sich Kittel mit der Priesterschrift. Nach einer Darstellung und Kritik der Graffschen Hypothese prüft er eingehend die Gründe für die nachexilische Abfassung von P. Zuerst das archäologische Moment. Hinsichtlich des Kultusortes zeigt die Geschichte außerhalb des Hexateuchs drei Hauptstadien: 1. Ehe der Tempel errichtet ist, kann man an jeder beliebigen vorhandenen oder neugeschaffenen Opferstätte opfern. Doch kommen natürlich für die großen Festopfer nur relativ wenige größere Heiligtümer in Betracht, so daß eine relative Kultuseinheit immer vorhanden ist. Auch nach dem Tempelbau hat diese Freiheit der Bewegung noch lange gedauert. 2. Josia schafft dann die Landheiligtümer zugunsten des Jerusalemtempels ab, aber 3. erst die nachexilische Zeit zeigt uns das Bild

einer unbeschränkten Durchführung der Kultuseinheit. Die Graffsche Hypothese sagt nun: P setzt die Kultuseinheit als durchgeführt voraus. Indes: a) der miqdaš von Lev. 17 und fast vom ganzen Heiligkeitsgesetz bezieht sich ursprünglich nicht auf die Stiftshütte, sondern kann auf jedes größere Heiligtum angewendet werden; es liegt also vordeuteronomische und vielleicht vorjerusalemische Satzung vor. b) Auch P fordert die Zentralisation Lev. 17 und Num. 16, 5 ff. (wenn auch hier nur indirekt). c) Wenn die Zentralisation im übrigen P als selbstverständlich vorausgesetzt wird, so kann dies sehr wohl eine Form der Darstellung sein, um die Einheit zu erlangen; dies um so eher, wenn der „Stiftshütte", die so allerdings ungeschichtlich ist, entsprechend ein altes Zeltheiligtum existiert hat. Hinsichtlich des Opfers ist zu bedenken, daß höchstwahrscheinlich an den großen Heiligtümern das Opferritual seit alters festgesetzt und wahrscheinlich schriftlich fixiert gewesen sein wird. Wenn Wellhausen in P eine fortgehende Verfeinerung des Opfers konstatiert, so ist damit nur die natürliche Tendenz der Tora und ihre tatsächliche Frucht gekennzeichnet. Richtig ist auch, daß Rauchopfer und Sühnopfer erst in relativ später Zeit, wohl infolge des ausgebildeten Tempeldienstes, stärker zur Geltung kommen; daß sie aber in der Königszeit vor dem Exil schon vorhanden sind und geübt wurden, wird man schwerlich bestreiten können. Hinsichtlich der Feste schließt man aus dem Mangel an Nachrichten über den Gesetzen von P entsprechende Festfeiern vor dem Exil auf das Nichtvorhandensein jener Gesetze. Allein wenn man sich auf die dürftigen Nachrichten der historischen und prophetischen Bücher stützen will, so führt das tatsächlich zu nichts. Wenn man ferner geltend macht, daß die ältere Gesetzgebung die Feste noch ganz und gar in ihrer ursprünglichen Bedeutung als agrarische Feiern kenne, P dagegen sie an historische Anlässe anknüpfe, so ist das auch nicht ohne weiteres richtig. Erst in dem späten Stück Num. 28. 29 tritt allerdings die agrarische Bedeutung der Feste ganz zurück und die kalendarische Fixierung in den Vordergrund, allein kalendarische Festlegung der großen Feste muß auch schon für die alte Zeit notwendig angenommen werden. Hinsichtlich der Priester und Leviten sagen D und die älteren Geschichtsbücher von einer so schroffen Trennung, wie P und Ez. sie vollziehen, freilich nichts; aber die Geschichtsbücher reden überhaupt nicht über die inneren Verhältnisse der Priesterschaft. Daß P kurzweg die Trennung als zu seiner Zeit schon in der Praxis selbst vollzogene voraussetze, entspricht nicht den Tatsachen, sondern es lassen sich zwei Schichten unterscheiden: a) in P^1 scheint die Scheidung überhaupt noch nicht in den Gesichtskreis des Verfassers getreten zu sein oder macht

sich wenigstens nicht bemerklich; es ist die Zeit des Kampfes um das Priesterrecht Levis den Laien gegenüber; b) in anderen Stücken fehlt ursprünglich die Beziehung auf das aaronitische Priestertum, und von dem Gegensatz zwischen Priester und Leviten ist hier überhaupt nicht die Rede. Allerdings P^2 stellt die Trennung als bestehend hin, das heißt bei seiner Tendenz: er fordert sie! Daß Ezechiel in Ez. 44, 6—16 die Degradation der Leviten als etwas ganz Neues fordere, ist einfach falsche Exegese, wie Kittel S. 323 überzeugend nachweist. Auch D kennt selbstverständlich die Scheidung, stellt aber die Sache möglichst so dar, als ob den Landleviten mit ihrer Degradation gar nichts Ernstliches geschehe. Was er ihnen als billige Vergünstigung zuerkennt, ist lediglich, daß sie je und je, wenn einer von ihnen nach Jerusalem kommt, am gerade dort stattfindenden Opferdienst mit ihren vornehmeren „Brüdern" teilnehmen mögen; im übrigen bleiben sie nach dem Willen des Gesetzgebers, was sie sind, und kehren nach ein paar Tagen an ihren Wohnort zurück. Die Hierarchie der Hauptstadt jedoch wich von D ab und ordnete kurzerhand die Übersiedlung der Landleviten nach Jerusalem an, aber in untergeordneter Stellung. Endlich: daß Ṣadoq kein Levit gewesen sei, ist höchst unwahrscheinlich, da schon längst das levitische Priestertum den Vorrang vor jedem anderen hatte; ob Ṣadoq selbst schon sein Geschlecht von Aaron ableitete, mag dahinstehen. Wir erhalten das Gesamtbild, daß große Teile von P eine Stellung der Priester voraussetzt, wie sie die Zeit vor D^1 kennt, daß andere auf dem von D geschaffenen Boden stehen und daß sich die Bestrebungen bis nach dem Exil fortsetzen. Nun zum literargeschichtlichen Moment. Das Problem des H stellt sich Kittel kompliziert so dar, daß Ezechiel den Stamm der Gesetze vorfand und sie in seiner Sprache redigierte, Lev. 26 der Hauptsache nach frei hinzufügte, und daß teils vorher, teils nicht lange nachher je ein die Sprache von P handhabender Sammler Teile des Korpus in P einfügte und mit Zusätzen in der Art von P versah. H-stücke finden sich auch außerhalb von Lev. 17 bis 26. Die Satzungen von H sind als in der Hauptsache schon in frühisraelitischer Zeit unter Abstoßung oder Umdeutung des damals für Jahve Anstößigen an den alten Israelheiligtümern auf Grund kanaanäischer Volksbräuche geschaffen und zu einem großen Teile damals schon fixiert anzusehen. Was die vielverhandelten Zeugnisse der vorexilischen Propheten anlangt, so beweist Am. 5, 25 nur, daß Amos von einem wirklich bestehenden Wüstenkult nichts zu wissen scheint; ob er P oder Teile von P kennt und als nachmosaisch ansieht oder ob ihm P unbekannt ist, läßt sich schlechterdings daraus nicht ermitteln. Und Jer. 7, 22 ff. läßt sich vielleicht

so erklären, daß Jeremia, wie Amos, die Opfertora nur nicht als Wüstengesetz kennt; er weiß, daß das Opferritual erst in Kanaan entstanden und die auf Mose zurückgeführte Opfertora des Lev. erst ein Erzeugnis der nachmosaischen Priesterschaft ist, und er läßt auch hier durchblicken, daß er für solche Priestersatzungen wenig übrig hat. Am Schlusse faßt Kittel seine Ergebnisse betreffend P zusammen. Man hat in P zunächst eine älteste Schicht (p) zu unterscheiden, welche die Grundlage von H und von P^1 enthält und in die Zeit von Salomo abwärts, 10.—9. Jahrhundert, gesetzt werden darf. Das sind Opferrituale und Zeremonialvorschriften, die von Hause aus nicht gerade für Jerusalem bestimmt gewesen sein müssen, sondern möglicherweise von anderen Heiligtümern erst hierher übernommen wurden. Einzelnes wird in noch viel frühere Zeit zurückreichen. Zu dieser frühen Schicht gehört wohl auch die älteste Grundlage der Geschichtserzählung, die zunächst in mündlicher priesterlicher Überlieferung bestanden haben dürfte. Die zweite Schrift rührt vom Verfasser von P^1 her und enthält die priesterliche Erzählung, sowie die Überarbeitung des von p Aufgenommenen im Sinne des aaronitischen Priestertums und der Vereinigung des Kultus an der Stiftshütte, nebst neuen Gesetzesbestimmungen, aus dem 8. Jahrhundert, vor Hizqia. Der Verfasser des P in seiner heutigen Gestalt gehört in die Zeit des Exils oder die früh-nachexilische Zeit; doch ist auch hier zu beachten, in welchem Maße P^2 allem Anschein nach von (größtenteils schriftlichen) Vorarbeiten abhängig ist. Reichen die Wurzeln von P in die Frühzeit Israels zurück und sein Stamm und Teile seines Gezweigs in die mittlere und spätere Königszeit, so können auch diese Perioden der Geschichte, vor allem nach ihrer religiösen und gottesdienstlichen Seite hin, durch P willkommene Beleuchtung erlangen. — Da zu erwarten steht, daß diese Partien des Werkes eine besonders lebhafte Diskussion hervorrufen werden, dürfte es richtig sein, daß ihnen auch in dieser Besprechung ein so breiter Raum zugemessen wurde. Hier handelt es sich in der Tat um Fragen von großer Tragweite, wie jedermann weiß, und die Resultate setzen sich aus so viel Einzelmaterial zusammen, daß eine noch kürzere Skizze als die hier versuchte ihren Zweck verfehlen würde. Es ist klar, daß diese Untersuchungen Kittels nicht das letzte Wort in der Frage sind und sein wollen; aber sie gehören zu den glänzendsten Partien des Werkes und wir werden meines Erachtens gut tun, Kittels Wegen nachzugehen, wenn wir zu den Tatbeständen selbst gelangen wollen.

Die übrigen drei Bücher des 1. Bandes sind nun der Geschichte Israels bis zur Einwanderung in Kanaan gewidmet. Jedes Buch wird durch die Untersuchung der Tradition der Quellen

eröffnet, woran sich dann die Herausstellung des geschichtlichen Tatbestandes anschließt. Das dritte Buch behandelt die Vätergeschichte, das vierte Mose und den Wüstenzug, das fünfte das Eindringen in Kanaan. Hier liegt bekanntlich eine Fülle schwierigster Probleme methodischer und sachlicher Art vor. Es ist im Rahmen einer kürzeren Besprechung nur möglich, das Wichtigste herauszuheben. Zunächst aus Buch 3. In § 32 wird über Charakter und Zeit der Überlieferungen zur Vätergeschichte gehandelt. Hier begegnen wir höchst bemerkenswerten Ausführungen darüber, wie wir uns den Prozeß der Erhaltung und Übermittlung der uralten Vätersagen an das spätere Israel vorzustellen haben. Einen Teil der Erzählungen sieht auch Kittel als übernommene kanaanitische Lokalüberlieferungen an, deren Religionsform aber keinesfalls ein krasser Polytheismus, vielmehr eine Art Henotheismus gewesen ist. Kittel sieht von hier ein Licht auf den Wechsel der Gottesnamen in der Genesis fallen: bei gewissen Teilen der alten Erzählungsliteratur erscheint als die einfachste Lösung des Rätsels, daß der elohistische Charakter der Erzählung nichts anderes ist, als die zurückgebliebene Spur einer vorjahvistischen Form der Erzählung. Auf diese Weise erklärt sich auch immer wieder die auffallende Erscheinung, daß E nicht wenige Anzeichen höheren Alters gegenüber J aufweist. In § 33 stellt Kittel die positiven Gründe für die Annahme der Geschichtlichkeit der vorägyptischen Überlieferung zusammen; schwerlich wird sich m. E. bei strenger wissenschaftlicher Methode heute überbieten lassen, was Kittel hier feststellt und zu erwägen gibt. Dasselbe gilt z. B. von dem Gen. 14 gewidmeten Paragraphen (§ 35). Der geschichtliche Hergang der den Vätersagen zugrunde liegenden Ereignisse ist im Zusammenhang der Chabiribewegung zu denken. Chabiru-Ibrim ist der Name für eine Gruppe durch eine Völkerbewegung ins Wanken geratener und nach Palästina vorgeschobener Semitenstämme, in deren Mitte wir diejenigen Geschlechter zu suchen haben, aus denen das spätere Israel herausgewachsen ist. Wollen wir die Verbindung mit den Chabiru für jene nicht verlieren, so müssen wir die Überlieferung, die Abraham zum Zeitgenossen Hammurabis macht, aufgeben; es ist die Zeit vor der Amarnaperiode, also von etwa 1550 an, in welche das erste Eindringen hebräischer Wanderstämme in Palästina hinreichend wahrscheinlich ist. Als ihre Heimat, oder wenigstens als Station, ist das östliche Aramäerland, das Gebiet zwischen Damaskus und dem Eufrat und vielleicht bis nach Harran hin anzusehen. Sie kommen nicht durchweg im Frieden, aber einmal im Lande werden sie sehr bald zu friedlichen Halbbauern. Sie kommen nicht auf einmal, sondern in Gruppen und Etappen, die selbständige Namen führen;

so erklärt sich die Folge Abraham, Isaaq, Jaqob-Israel. Diesen Hauptgruppen treten Unterabteilungen als jüngere, von ihnen abgeleitete oder auch abhängige Gruppen oder Sippen zur Seite. Die spätere Nachwelt hat sie in ein System von 12 Stämmen gefaßt. Zwei Hauptgruppen, zusammengefaßt in den Namen Lea und Rahel, mögen den frühesten Bestand der zusammengehörigen Geschlechter dargestellt haben. Wird das System der 12 Stämme mit den uns sonst bekannten Nachrichten verglichen, so läßt sich daraus Wesentliches über die älteste Geschichte der Stämme ermitteln (wenn es freilich auch nicht entfernt gelingt, ein vollkommenes Bild zu gewinnen), was Kittel in äußerst scharfsinniger Weise S. 448—452 dartut. Im folgenden spricht sich Kittel nun auch über das Geschichtliche an den Josefgeschichten aus. Die Tatsache des Abwanderns Josefs nach Ägypten, dem seit Jahrhunderten immer wieder gegebenen Beispiel von Semiten folgend, läßt sich nicht in Abrede stellen. Nach der Sage sind Zwistigkeiten unter den Bruderstämmen Kanaans die Ursache gewesen. Über die Person Josefs läßt sich nichts Sicheres mehr sagen. Nach der Sage wandern die Brüder samt dem Vater Jaqob nach; daß hierin ein historischer Kern steckt, ist überaus wahrscheinlich, ein Teil der Jaqob-Israelstämme muß in der Tat einmal in Ägypten gewesen sein. Es scheint, daß sie stammverwandte Elemente aus dem großen Kreis der Hebräer bereits hier in Ägypten vorfinden, mit denen sie gemeinsame Sache machen; darin mag der Grund liegen, weshalb sie mehr und mehr als lästige Fremdlinge betrachtet werden. Ein Teil der Jaqob-Israelstämme blieb in Palästina; es ist das Israel des Merneptah. — Im 4. Buch ist bei der Ermittlung des geschichtlichen Tatbestandes ein besonderer Abschnitt den wichtigen geographischen Fragen nach der Lage des Sinai und der nördlichen Ausdehnung des Roten Meeres im Altertum gewidmet. Es ist nach Kittels Untersuchung am ehesten geraten, einen der stattlichen Berge der Landschaft um Qades für den wirklichen Sinai zu halten, vielleicht den Berg ʿAräif (Buhl); daß der Gottesberg in der Tat ein Vulkan war, ist durch die Erzählung nicht notwendig. Schon früh verlor man in Israel die richtige Spur und setzte an die Stelle des echten Sinai den Horeb, den höchsten und stattlichsten Gebirgsstock der Halbinsel. Dem Paragraphen über den geschichtlichen Hergang des Auszugs und des Wüstenzugs schickt Kittel allgemeine Grundsätze voraus, die in den Sätzen gipfeln: „Unter diesen Umständen kann, was hier vorgetragen wird, nur als die persönliche, wenn auch wohlerwogene Stellung des Autors zu den obengenannten Fragen angesehen werden, genau so wie jede andere Darstellung, von wem immer

sie stamme und zu welchen Ergebnissen sie gelange, von Rechts wegen stets nur unter demselben Vorbehalte in die Öffentlichkeit treten kann. Es mag nicht überflüssig sein, diesen Gesichtspunkt zum voraus zu betonen, weil manche Darstellungen des Gegenstandes, ältere und neuere, durch die verblüffende Sicherheit des in ihnen Vorgetragenen falsche Vorstellungen im Leser wecken. Die Sprödigkeit des Stoffes und der Mangel ausreichender inschriftlicher Zeugnisse wird bis auf weiteres diesen Vorbehalt nötig machen." (S. 531.) Worte von so wohltuender Nüchternheit sind in der Tat nicht häufig und daher um so erfreulicher. Daß die Israeliten zum Bau der Städte Pitom und Ramses herangezogen wurden, vertritt Kittel als durchaus glaubhafte Überlieferung; dann ist also Ramses II. der Pharao der Bedrückung. Mit dem Auszug, der wohl mit der allgemeinen syrischen Bewegung gegen Ägypten zusammenhängt, ist die Katastrophe über ein Ägypterheer am Schilfmeer untrennbar verbunden, bei der es sich ursprünglich um eine Heeresabteilung der an der Ostgrenze lagernden Truppen, nicht um den Pharao selbst handelt. Der Durchzug Israels durchs Rote Meer wird im ursprünglichen Bericht auf ein zur rechten Zeit eintretendes Naturereignis zurückgeführt (die Stelle des Durchzugs hängt von der oben erwähnten geographischen Frage ab). Der Pharao des Auszugs kann nur Merneptaḥ sein, die Zeit also ungefähr 1220. Die Lage von Qadeš ist sicher; eine Oase von üppiger Vegetation, schon dem Namen nach eine uralte heilige Stätte, zugleich Gerichtsstätte, vermutlich längst ein Kultuszentrum mit Bündnisgemeinschaft, mit Fasten und Priestersippe. Die Priestersippe ist die von Midian, ihrem Kreise gehört auch Mose aus dem Stamme Levi an. Der Gott des Dornstrauchs und des heiligen Berges ist der Gott von Qadeš, das Fest, zu welchem Israel ziehen will, ist ein Fest von Qadeš, vielleicht das Passaḥ. Die Lade, ein Wanderheiligtum, entstammt vielleicht auch diesem Kreise. Die aus Ägypten kommenden und die schon hier weilenden Sippen schließen sich zu einer Kultgemeinschaft durch Bundschließung zusammen. Die Dauer des Aufenthaltes in Qadeš läßt sich nicht bestimmen. Am Ende dieser Zeit gelingt es einigen Stämmen, sich schon im Süden Palästinas festzusetzen. Die übrigen ziehen nach Osten, mischen sich in die Händel zwischen dem Amoriterstaat des Sihon und den Moabitern und greifen die Amoriter an; das ist das Ende des Wüstenzuges. Die Geschichtlichkeit des Mose ist sicher, das Eigentümliche seiner Religionsstiftung muß aus dem Dekalog zu entnehmen sein; es muß aber daneben noch ein ausführlicheres Gesetz existiert haben, das uns nicht erhalten ist. Die Jahvevorstellung des Mose ist ethischer Henotheismus, der Kultus bildlos und

zwar nicht primitiv anikonisch, sondern bewußt ablehnend. „Leuchtete in Mose der Gedanke auf, daß Gott weder die Welt noch das idealisierte Bild des Menschen, sondern daß er der Herr des Lebens und der über Vielheit und Sinnenwelt erhabene Schöpfer der sittlichen Gebote ist, welcher den Menschen nicht niederdrückt, sondern ihn adelt, so hatte er dieses Wissen nicht aus seiner Zeit und nicht aus sich selbst, er hatte es aus unmittelbarem Kundwerden dieses Gottes in seinem Gemüte.“ Diesen Schlußworten des 4. Buches gehen bedeutungsvolle Ausführungen über die Eigenart und den Wert der mosaischen Religionsstiftung voraus. — Über das letzte Buch, welches den geringsten Umfang von den fünfen hat, können wir uns auch am kürzesten fassen. Zunächst wird die Übersicht über die Eroberung in Ri. 1 u. 2, 1—5 nebst verwandten Stücken untersucht, dann die Nachrichten des Buches Josua. Was die geschichtlichen Ereignisse anlangt, so gelten zwei allgemeine Gesichtspunkte: a) Ein Erfolg der in Kanaan eindringenden Israelstämme war, wenigstens im Gebirge, bei der Festigkeit der Städte und der überlegenen Kriegskunst ihrer Bewohner nur dann denkbar, wenn die Bevölkerung von Kanaan selbst keine geschlossene Einheit darstellte und wenn die ägyptische Oberherrschaft über das Land entweder überhaupt nicht mehr bestand, oder wenigstens tatsächlich nicht mehr ausgeübt wurde; das ist in der Zeit nach Merneptaḥ der Fall. b) Juda und Josef hatten beide durch schon vorher eingewanderte Stammverwandte bereits feste Stützpunkte im Lande. Josua führt das gesamte ostjordanische Israel, solange sie gemeinsam vorgehen, leitet also auch den Jordanübergang und die Eroberung Jerichos. Auch Juda ist nicht von Süden, sondern von Norden eingedrungen und geht erst nach dem Jordanübergang seine eigenen Wege. An ein bloß friedliches Eindringen in das Land (Stade) kann nicht gedacht werden. Auf die einzelnen Vorgänge einzugehen können wir uns hier versagen.

Am Schlusse des Bandes erhalten wir zunächst noch eine Anzahl Beilagen, die zu einzelnen Punkten der Darstellung Ergänzungen oder nähere Ausführungen bieten, und einige Nachträge; dann folgt ein durch ungewöhnliche Reichhaltigkeit den Benutzungswert des Buches erheblich steigerndes Register und ein gleichfalls umfängliches Stellenverzeichnis.

Damit sind wir am Ende. Es wäre bequemer, aber meines Erachtens weniger zweckmäßig gewesen, einige Punkte herauszugreifen und zu diskutieren. Es erschien mir wertvoller, die leitenden und wichtigsten Ergebnisse, Gedanken und Urteile Kittels in möglichster Vollständigkeit und tunlichst so, daß man ihr Zustandekommen einigermaßen erkennen oder vermuten kann, herauszu-

stellen. Das ist doch wohl der beste Weg, um die Eigenart und den Wert des Werkes, dem sich fraglos heute keine andere Darstellung der Geschichte Israels an die Seite stellen kann, ins helle Licht zu rücken. Seine Bedeutung für die wissenschaftliche Erforschung des Gegenstandes ist nicht zu übersehen; daß sie sich in der weiteren Entwicklung der Disziplin bewähren wird, ist nicht zweifelhaft. Auch dem wird sie nicht entgehen, den methodische Prinzipienfragen in andere Wege drängen. Es ist aber im Interesse der Sache zu hoffen, daß Kittels methodische Behandlung des Stoffes, mag auch in Einzelfragen was immer sich ändern, sich durchsetzt. Mit diesem I. Bande, der aus äußeren und inneren Gründen nach dem II. erschien, ist die neue Ausgabe des ursprünglichen Werkes Kittels abgeschlossen. Möchte uns nun der Verfasser noch einen III. Band schenken, welcher die weitere Geschichte Israels in der persischen und griechischen Zeit darstellt.

Breslau. **J. Herrmann.**

Miszelle.

Programm

der Haager Gesellschaft zur Verteidigung der christlichen Religion.

Preisarbeiten: 1) Bis 15. Dezember 1913 abzuliefern: Eine Abhandlung, in der die leitenden Gedanken der römisch-katholischen Moraltheologie auseinandergesetzt werden, die Ausarbeitung derselben durch die führenden Autoritäten unter den röm.-kath. Moralisten, auch der neueren Zeit, untersucht und deren Zusammenhang mit dem röm.-kath. Glaubenssystem deutlich gemacht wird; 2) bis 15. Dez. 1914 abzuliefern: Die Herkunft der verschiedenen Züge, mit denen der „Christus“ in der christlichen Literatur des 1. und 2. Jahrhunderts gezeichnet wird. — Preis: 400 Gulden bar, oder goldene Medaille von 250 G. und 150 G. bar, oder silberne Medaille und 385 G. bar. — Sprache darf deutsch sein, aber keinesfalls deutsche Buchstaben! Gekrönte Arbeiten in den Werken der Gesellschaft gedruckt. — Motto auf der Abhandlung und auf dem versiegelten Namensbillett. Adresse: Dr. T. Cannegieter, Prof. d. Theol. in Utrecht.

Druck von Friedrich Andreas Perthes, Aktiengesellschaft, Gotha.

Abhandlungen.

1.

Entstehung und Entwicklung der nachexilischen Gemeinde [1]).

Von

Professor Lic. P. Volz, Tübingen.

Die alttestamentliche Forschung hat ihre Aufmerksamkeit in verstärktem Maß der nachexilischen und unmittelbar vorchristlichen Periode des Judentums zugewandt und so ist der von Bertholet besorgte zweite Band der Biblischen Theologie Stades, der diesen Zeitraum behandelt, mit Spannung erwartet und mit Freude begrüßt worden. Wie sehr die alttestamentliche Wissenschaft sich noch im Fluß befindet, erweist sich an dem stattlichen Raum, den diese großangelegte „Biblische Theologie des Alten Testamentes" von Stade-Bertholet in der Bücherei des „Grundrisses der theologischen Wissenschaften" einnimmt. Handliche, leichtfaßliche Studentenbücher, wie Cornills Einleitung in das Alte Testament

1) In Anlehnung an die Biblische Theologie des Alten Testamentes, 1. Band: Die Religion Israels und die Entstehung des Judentums von B. Stade. 383 Seiten. Mk. 6. 2. Band: Die jüdische Religion von der Zeit Esras bis zum Zeitalter Christi von A. Bertholet. 546 Seiten. Mk. 10. Tübingen, Mohr.

oder Guthes Geschichte des Volkes Israel, sind diese Bücher nicht, keine Kompendien, sondern umfassende, gelehrte, tief in die Probleme der alttestamentlichen Forschung einführende, die Forschung überall bereichernde Werke. Stades Urteile werden auf lange Zeit hinaus wertvoll bleiben; man spürt durch, wie er jeden Winkel seines Gebietes selbständig durchforscht und gründlich untersucht hat, ohne an der Mitarbeit der anderen vorüberzugehen, und man nimmt seine wohlerwogenen, klar und bestimmt ausgesprochenen Entscheidungen als Richtlinien weiterer Arbeit an. Bertholet versenkt sich tief in das vielseitige Leben der nachexilischen Jahrhunderte, untersucht den ganzen Boden, auf dem die nachexilische Frömmigkeit sich entfaltete, weiß lehrreiche religionsgeschichtliche Parallelen beizuziehen und die von der übrigen Welt ins Judentum eingedrungenen Einflüsse deutlich zu machen.

So sehr die beiden Bände von einem einheitlichen wissenschaftlichen Geist getragen sind, läßt sich doch ein prinzipieller Unterschied zwischen beiden nicht verkennen. Stade bezeichnete sein Buch absichtlich als „Biblische Theologie des Alten Testamentes", und obwohl er einer der Hauptbegründer der religionsgeschichtlichen Arbeit war, wollte er keine religionsgeschichtliche Darstellung der israelitischen Religion geben, sondern alttestamentliche Theologie als ein Stück der biblischen und christlichen Theologie, mit dem Endzweck, dem kirchlichen Bedürfnisse zu dienen. Die alttestamentliche und die christliche Religion waren ihm eben *eine* Religion, *die* Religion, die sich von Mose aus durch die Propheten zum Judentum entwickelte und von da aus teilweise ins Christentum überging, teilweise zum rabbinischen Judentum sich zurückbildete. Die Aufgabe der biblischen Theologie des Alten Testamentes erkannte Stade daher darin, die alttestamentliche Religion als die Vorstufe des Christentums in ihrer Entwicklung und in ihrer Ausmündung ins Neue Testament darzulegen. Im Neuen Testament vollendet sich die im Alten Testament angebahnte und werdende Religion, so daß das Neue Testament selbst „eine der besten Quellen für die Theologie des Alten Testamentes" ist.

Bertholet beschäftigt sich weniger mit der Theologie als mit

dem religiösen Leben. Sein Buch ist eine Beschreibung des gesamten religiösen Lebens der nachexilischen Periode, reiches archäologisches Material (Kultuspersonal, Kultapparat, Synagoge u. dgl.) wird uns im Lauf der genußreichen Lektüre vorgeführt; mit Recht betont Bertholet immer wieder, daß es sich nirgends, weder in den Psalmen noch im Glauben der spätjüdischen Frömmigkeit um dogmatische Sätze handeln könne, sondern eine weitgehende dogmatische Ungebundenheit sich bemerklich mache, und daher die Fähigkeit der Nachempfindung die Hauptsache sei. Der prinzipiellen Auffassung entsprechend ist der Stil Stades mehr systematisch, lehrhaft und gedrungen, der Bertholets mehr beschreibender und ausgreifender Art.

Bertholet teilt den von ihm behandelten Zeitraum in drei Abschnitte, die vorgriechische Periode, die Auseinandersetzung mit dem Griechentum, die definitive Selbstbehauptung des Judentums. Schon hierin zeigt sich, wie er das Judentum mit dem großen Gang der Weltgeschichte in Ausgleich setzt. Der Hauptvorzug seines Buches ist denn auch die Einbeziehung des religiösen Lebens in die geschichtlichen Zusammenhänge. Größer noch als seine Kunst, die geistigen Vorgänge zu beschreiben, ist sein Verständnis für die Geschichte und für die Einstellung der geistigen Erscheinungen in die Geschichte. Er nimmt die jüdische und außerjüdische Geschichte und Kulturgeschichte in die Darstellung des religiösen Lebens als wirksame Kräfte herein, wir hören ausführlich über Alexander den Großen, über die Tobiaden, von Antiochus und Lysias, und ein von hohem Standort aus gezeichneter Geschichtsverlauf dient vortrefflich zum Verständnis der einzelnen jüdischen Schriftstücke. Viele Bibelstellen (Psalmen u. dgl.) werden, teilweise mit ausführlichem Beweisgang, aus der Geschichte erklärt und chronologisch bestimmt.

Daß dies seine Grenzen und Schwierigkeiten hat, verkennt Bertholet nicht. Die Einbeziehung der Bibelstellen und Schriften in die Geschichte bleibt etwas Unsicheres und so leidet die Darstellung des religiösen Lebens leicht da und dort mit an dieser Unsicherheit. Schwerer wiegt, daß bei dieser Beschreibung des religiösen Lebens und bei der geschichtlichen Aufreihung manches

Wertvolle nicht völlig zu seinem Recht kommt. Über der Inhaltsangabe der Schriften treten die großen und führenden Gestalten nicht genügend heraus, der Weise als der Erzieher der jugendlichen Männerwelt oder der Apokalyptiker als der Mittelpunkt der mystischen Kreise; neben der geschichtlichen Aufreihung werden die zusammenhängenden Gedanken und Stimmungen weniger bemerkbar, z. B. die Frage des Leidens der Frommen, die Schwierigkeit, den alten Gottesglauben mit dem fortgeschrittenen Bewußtsein zu vereinigen usw.; über der Auseinandersetzung mit der Außenwelt (besonders dem Griechentum), die in der Einteilung der Perioden den Ausschlag gibt, könnte die Auseinandersetzung der Gruppen innerhalb des Judentums, die aus inneren Gründen erwuchs, bisweilen verkürzt erscheinen. Dem Reichtum des behandelten Zeitraums gemäß folgt Bertholet keiner strengen einheitlichen Methode. Gerne schließt er sich an die einzelnen Literaturstücke an, reiht sie in geschichtlicher Folge auf, beschreibt ihren Inhalt und stellt sie unter theologische Probleme; besonders glücklich ist die Einteilung der letzten Periode, in der er zuerst von den Menschen und den Institutionen erzählt, dann den Glauben und die Frömmigkeit in systematischem Abriß darstellt. — —

Die Entstehung der jüdischen Gemeinde bis auf Esra wird noch von Stade beschrieben. Die Frage ist ebenso wichtig und verwickelt wie die nach der Entstehung der mosaischen Religion. Wenn auch quantitativ kein großer Teil der judäischen Bevölkerung weggeführt war (Jer. 52, 28—30), so verlegte sich doch das Schwergewicht des geistigen und religiösen Lebens von Jerusalem nach Babylonien. Die im Jahr 597 Weggeführten waren die Vornehmsten und auch die Besten des Volkes, die Männer, die das Reformwerk Josias mitbetrieben oder wenigstens miterlebt hatten, die hohen Beamten, die im Gegensatz zu Jojakims Frivolität eine ernste Richtung pflegten, die Priester, denen der Dienst Gottes berufsmäßig wichtig war. In der Abgeschlossenheit des Exils, in eigenen Niederlassungen lebend, konnten nun diejenigen, die die Sprache der Ereignisse hörten und denen es um die Frömmigkeit zu tun war, sich in die geistige Beschäftigung versenken, und es bildeten sich in Babylonien geistliche Ge-

meinden aus, die ich mir nach der Analogie der Herrnhutischen oder der Korntaler Gemeinde vorstellen möchte. Da die Verbannten unter fremder Hoheit standen und mit Politik nichts zu schaffen hatten, wurde die bürgerliche und kirchliche Verwaltung identisch, die „Ältesten von Juda“ (Ez. 8, 1; auch „Älteste von Israel“ genannt 14, 1) waren die Vorsteher der kirchlich-bürgerlichen Gemeinwesen, mit der Leitung der geistlichen Bedürfnisse und der von der Regierung verwilligten inneren Gerichtsbarkeit betraut. An führenden Männern fehlte es nicht, die Gemeinden hatten Ezechiel, Deuterojesaja und die Männer des josianischen, deuteronomischen Reformwerks, soweit sie noch am Leben waren. Ezechiel, der priesterlich-prophetische Erzieher, war der eigentliche Begründer der geistlichen Gemeinde; im Unterschied von seinen großen Vorgängern stand er dem Volksempfinden nahe und war daher mehr als die weit hinaus wirkenden großen Propheten dazu geschaffen, die unmittelbare Gegenwart zu bilden und dem zeitgenössischen Geschlechte die Lehre der Geschichte zu vermitteln. Deuterojesaja ist der Dogmatiker der Periode, der erste eigentliche Theologe des Judentums; er beweist die Einzigartigkeit des Jahwegottes und des Judentums, versieht seine Zeitgenossen mit Waffen gegen den gefährlichen Einfluß des nahen hochkultivierten Heidentums und gibt ihnen die Gewißheit, daß sie im Gegenteil sich überlegen fühlen und für ihren Gott werben sollen. Seine Anhänger und die deuteronomischen Männer entfalten eine eifrige schriftstellerische Tätigkeit; da die Politik und die größere Verwaltungstätigkeit verschlossene Gebiete waren, wenden sich die reicheren Geister der literarischen Arbeit zu. Eine Sammlung des Sakralgesetzes entsteht, die Geschichtsbücher werden in deuteronomischem Geist bearbeitet, das josianische Gesetzbuch wird, durch alte und neue Stücke erweitert, zu einem Handbuch der Ethik gestaltet. Diese in leichtfaßlichem, herzandringendem Ton geschriebene, mit den Lehren der Geschichte wirkende Ethik hat gewiß auf die jungen Gemeinden starken Eindruck gemacht. Unter dem Einfluß solcher Männer und Schriften gediehen die geistlichen Gemeinden; oberster Grundsatz wurde nun das Leben im Gehorsam gegen Gott, das Leben nach dem Gesetz; was die

Propheten immer ersehnt hatten, begann Wirklichkeit zu werden. Rings umschlossen von Andersgläubigen bildeten die jüdischen Gemeindeglieder nun auch alte Gewohnheiten, wie den Sabbat und die Beschneidung, zu heiligen Institutionen und Sakramenten aus; man hatte diese Bräuche bisher auch gehabt, jetzt aber erhöhte sich ihre Bedeutung; da die Andersgläubigen sie nicht besaßen, wurden sie Merkzeichen der Zugehörigkeit zum allein wahren Gott und Glauben.

Unter der Führung Esras wurden die geistlichen Gemeinden auf den palästinensischen Heimatboden verpflanzt, und was wir an Literatur in den späteren Schriften des Alten Testamentes haben, erzählt uns vor allem von dem Leben dieser geistlichen Gemeinschaften, besonders der geistlichen Gemeinde Jerusalems. Im Mittelpunkt bleibt für den Zeitraum bis auf Jesus der öffentliche Gottesdienst im Haus Jahwes auf dem Zion; das ist bei dem geistlichen Charakter der Gemeinde und der Intensität ihres religiösen Lebens selbstverständlich. Feinsinnig weist Bertholet darauf hin, wie auch die individuelle Frömmigkeit (das Gebet, die Versöhnung feindlicher Brüder u. dgl.) auf dem Tempelplatz ihre Stätte hatte und wie der Kultus das geistige Leben, z. B. die eschatologische Hoffnung beeinflußte; jeder große Festtag, der doch der Tag Jahwes war, weckte aufs neue die Hoffnung auf den letzten Tag, da Jahwe in seiner Herrlichkeit erscheinen wird. Beste Quellen für die Kenntnis des Gottesdienstes sind nicht die von Priestern verfaßten Schriften, die einseitig klerikal das geistige Leben darstellen, sondern die Psalmen, in denen die Größe und Innigkeit des Gottesdienstes uns entgegentritt.

Indes schon im Exil hatte das religiöse Leben sich notwendig in eine gewisse Unabhängigkeit vom Kultus gestellt und das prophetische Ideal „Gehorsam ist größer als Opfer" hatte sich durchgerungen. Die zunehmende Klerisierung der Priesterschaft trug noch dazu bei, daß die Laien sich für ihre Frömmigkeit eine eigene Versorgung suchten. Die geistliche Gemeinde wollte sich im Gesetz Gottes erhalten und ihren Nachwuchs darin heranbilden; so trat neben das Gotteshaus als zweiter Mittelpunkt der Gemeinde das geistliche Schulhaus. Schon vor dem Exil

hatte die Unterweisung, die ursprünglich auch Sache der Priester gewesen war, sich von diesen abgezweigt, und ein besonderer Stand der „Weisen", derer die „sich mit der Tora befassen" Jer. 2, 8; 8, 8, war Bedürfnis geworden. In der nachexilischen Gemeinde bekommt dieser Stand der geistlichen Lehrer große Bedeutung. Jesus der Sohn Sirachs ist der uns bekannteste und vornehmste Repräsentant, aber seine Vorgänger reichen wohl in die Anfänge des nachexilischen Zeitraums zurück. Vielleicht nimmt Bertholet den Gegensatz zwischen den Priestern und Weisen etwas zu groß, wenn er sie als die Vertreter der offiziellen und der nicht offiziellen Richtung einander gegenüberstellt. Anfänglich gehen die beiden Stände zusammen, wie Esra Priester und Sofer war. Daß die Spruchlehrer vom Kultus sehr wenig reden, erklärt sich nicht aus einer Abneigung gegen den offiziellen Zermoniendienst, sondern vor allem daraus, daß der Kultus nicht Gegenstand ihres Unterrichts, ihrer Lehre war. Noch Jesus Sirach ist voll Bewunderung für den Gottesdienst und das hohepriesterliche Amt und widmet Aaron und Pinehas ein langes Lied. Allerdings bildeten die geistlichen Volkserzieher ein Gegengewicht gegen die Priester und standen dem Volk näher als diese; als die „Weisen" durch die „Schriftgelehrten" abgelöst wurden, entwickelte sich ein Gegensatz zwischen den Lehrern und den Priestern, doch so, daß sie in der Abwehr verdächtiger Erscheinungen zusammengingen.

Ausgezeichnet formuliert Bertholet die Kardinalfrage des geistlichen Schulunterrichts: „Wie komme ich durchs Leben, daß ich nicht zu den Frevlern und Gottlosen, sondern zu den Gerechten und Frommen gehöre, die vor Gott und Menschen bestehen." Indem er den Inhalt der Proverbien systematisch beschreibt und insbesondere die von den Lehrern gezogenen tiefer liegenden Fäden, die Motive des sittlichen Handelns, die Ursachen der sittlichen Schäden aufdeckt, zeigt er uns den Reichtum der von diesen geistlichen Lehrern besorgten Arbeit, die sittlich tüchtige, im Kampf gegen die Sünde tapfere Generationen heranbildete. Einiges Grundlegende könnte Bertholet vielleicht ein andermal noch hinzufügen; er könnte noch die Gestalt des Weisheitslehrers

ſelbſt beſchreiben, die charakteriſtiſchen Züge der Weisheitslehre (das merkwürdige Nebeneinander von ſittlicher Energie und praktiſch-rationaliſtiſcher Lebensklugheit u. ä.) darſtellen, die Verwandtſchaft der jüdiſchen geiſtlichen Volkserziehung mit außerjüdiſchen Erſcheinungen jener Zeit berühren.

In der vorhin erwähnten Formel, die Bertholet als Kardinalfrage der Spruchlehre aufſtellte, ſind die beiden Gruppen genannt, in die die Welt für die geiſtlichen Lehrer ſich teilte, die Frommen und die Gottloſen. Indem die Lehrer das Charakterbild des frommen, ſittlich tüchtigen Menſchen zeichnen, ſuchen ſie die Schüler dafür zu gewinnen, abſchreckend wird das Charakterbild des Gottloſen gegenübergeſtellt. Für den Unterricht der Jugend genügt dieſer Unterſchied; die fromme Gemeinde ſelbſt iſt damit noch nicht völlig geſchildert. Vielmehr beobachten wir, daß neben der weltklugen Frömmigkeit, wie ſie in der Schule gelehrt wurde und gelehrt werden mußte, noch eine Frömmigkeit in der jüdiſchen Gemeinde lebte, die wir im Unterſchied von der rationaliſtiſchen die myſtiſche oder jedenfalls weltabgewandte Frömmigkeit nennen können. Deutlich tritt insbeſondere in den Pſalmen aber auch in anderen Schriftſtücken des nacheriliſchen Judentums, zuſtimmend oder ablehnend, dieſe Richtung hervor, die im Lauf der Jahrhunderte und der geſchichtlichen Ereigniſſe verſchiedene Formen annahm und im Triumph des gottinnigen Dennoch von Pſalm 73, 25 oder des Märtyrertums eines Eleaſar ihre Höhepunkte fand. Es ſind die frommen, ganz im Geſetz oder ganz in Gott aufgehenden Menſchen, die von der Welt nichts verſtanden, daher auch im Weltleben kein Glück hatten, von den Gottloſen als drückendes Gewiſſen empfunden wurden und deswegen viel Spott und Verleumdung erleben mußten, die den Zwieſpalt zwiſchen ihrem Glauben und dem Weltlauf ſchmerzlich empfanden, bisweilen auch von der eigenen Gemeinde nicht völlig verſtanden ſich einſam fühlten und die äußeren Trübſale als Strafe für ihre Sünde erkannten. So auf ſich ſelbſt geſtellt und in die Tiefe geführt warfen ſie ſich mit ihrer ganzen Seele auf Gott, erwarteten mit aller Sehnſucht ſeine Hilfe und erlebten ſeine Gnade; oder ſie getröſteten ſich der großen Zukunft und bauten

sich in späterer Zeit von der unvollkommenen Gegenwart weg in die jenseitige Welt ein. Es wäre eine dankbare Aufgabe, im Psalmbuch auch danach zu forschen, wie die verschiedenen Gruppen der Frommen dort zum Wort kommen; ähnlich wie in unserem Gesangbuch Perioden der allgemeinen Bekenntnisfreudigkeit, des enggeschlossenen Pietismus, der Aufklärung sich folgen oder rationalistische und mystische Gemüter nebeneinander sich aussprechen, so sind auch im jüdischen Psalmbuch analoge Unterschiede der frommen Verfasser zu beobachten. Bertholet wird vielleicht dieser weltabgewandten Frömmigkeit, ihrer Schwierigkeit und ihrer Seligkeit, nicht völlig gerecht. Er betont, daß der Gegensatz der Frommen gegen die Gottlosen, der innerjüdischen Parteien, für die nachexilische Ethik des Judentums und für die Gedanken, die man sich von Gott machte, schädlich war und daß der Konventikelgeist Gefahren für das religiöse Leben mit sich brachte. Das ist gewiß nicht zu bestreiten, aber fast noch mehr sollte man die Energie der Religion und Sittlichkeit, die sich darin ausspricht, betonen und den Wert der zur engen Gruppe sich zusammenschließenden Gemeinschaft anerkennen. Nur durch diesen intensiven Zusammenschluß und Abschluß erhielt sich die jüdische Religion, und Perlen der gottinnigen Frömmigkeit sind aus jenen frommen Kreisen in unseren unveräußerlichen religiösen Besitz übergegangen.

Das Psalmbuch wird von Bertholet zweimal berücksichtigt, das eine Mal in der vorgriechischen Periode als Quelle für die jüdische Kultfrömmigkeit, das andere Mal in der zweiten Periode für die Darstellung des religiösen Gemeindebesitzes. Hier, in der Periode „der Auseinandersetzung mit dem Griechentum", gibt ihm Bertholet seine Stelle als schönen Abschluß der Periode, nachdem er die erste Berührung des Judentums mit dem Griechentum, die jüdische Weisheit und Frömmigkeit unter dem Einfluß und im Gegensatz zum Hellenismus, die akute Hellenisierungsgefahr und den makkabäischen Religionskampf geschildert hat. Als Ganzes tritt somit das Psalmbuch in der Darstellung zeitlich hinter Kohelet, Jesus Sirach, Daniel, Hen. 90, Deuterosacharja u. a. Eine große Anzahl der Psalmen wird von Bertholet auch weit herabgerückt und sein Buch, zugleich ein

bedeutsamer Kommentar zu vielen Bibelstellen, ist hier in der geschichtlichen Erklärung und exegetischen Behandlung von Psalmen eine besonders ergiebige Fundgrube für den alttestamentlichen Forscher. Die Frage, ob es nicht empfehlenswerter wäre, das Psalmbuch als Ganzes, als Besitz und Ausdruck der religiösen Gemeinde, in die erste (vorgriechische) Periode, vor die Auseinandersetzung mit dem Griechentum, ich möchte sagen als positiven, vom Kampf mit dem Griechentum im ganzen unberührten Schatz der Gemeinde heraufzurücken, ist nicht von großem Belang. Jedenfalls ist das Psalmbuch richtig gewertet, wenn man es wie Bertholet als Ausdruck des religiösen Gemeindebesitzes der nachexilischen Zeit, als Hauptbeweis für die Existenz dieser Gemeinde bezeichnet. In der Frage der individuellen Verfasserschaft und der eschatologischen Stimmung der Psalmen hält Bertholet die richtige natürliche Mitte; die Psalmen sind ihm in der Hauptsache Zeugnisse der individuellen Frömmigkeit, die von selbst zum Kapital der frommen Gemeinde wurden, ein Nebeneinander von Ergüssen der einzelnen leidenden, ringenden, sehnsüchtigen, hoffenden, zuversichtlichen Seelen und von allgemeinen, im Namen der Gemeinde ausgesprochenen Erfahrungen.

Auch das Hiobbuch bekommt in Bertholets Darstellung einen würdigen Raum, sogar so, daß er die hauptsächlichen theologischen Probleme der vorgriechischen Periode dem Hiobbuch aufsetzt und andere Stellen in der Besprechung einbezieht (§ 9 „das Vergeltungsproblem und das Buch Hiob"; § 10 „Gott, Welt und Mensch im Hiobbuch, abgesehen vom Vergeltungsproblem"). Das geht nicht ohne gewisse Künstlichkeit, wie z. B. Psalm 139 der Besprechung des Vergeltungsproblems am Schluß angehängt wird. Mißlicher aber ist, daß Bertholet infolge dieser Anordnung, im Gegensatz zu seinem Bestreben, alles geschichtlich zu erklären und die Verfasser aus ihrer Geschichte heraus zu verstehen, den Schreiber des Hiobbuches als Repräsentanten einer ganzen Richtung oder gar als Träger theologischer Probleme erscheinen läßt, was er doch nicht ist. Bei unserer geringen Kenntnis der langen Perioden der jüdischen Literatur sind wir immer in Gefahr, die Verfasser als Typen zu nehmen und zu verallgemeinern. Ist das

schon bei Kohelet unsicher, so noch mehr bei „Hiob“. Im übrigen findet Bertholet treffende Worte für das Verständnis des Hiobdichters. „Im Kampf Hiobs und der Freunde steht Religiosität gegen Religiosität“; „durch Hiobs tiefstes Ringen geht, was der Koran in den wundervollen Worten ausdrückt: Es gibt keine Zuflucht von Gott weg als zu ihm hin (Sure 9, 119)“. Die Lösung der schweren Rätsel gibt der Dichter nach Bertholet in Kap. 38 ff.: die Welt ist größer als der Mensch, Gott ist größer als die Welt; Gott lebt und offenbart sich, das ist mehr als alle Lehre und Tradition. Ich unterscheide mich von Bertholets Auffassung, abgesehen von der Meinung über Kap. 38 ff., auch darin, daß ich das Hiobgedicht mehr als Erlebnis und als individuelle Klage ansehe. Ich stimme dem nicht zu, daß es sich für den Hiobdichter um ein Problem handle und daß sich ihm „sofort das individuelle Problem zum allgemeineren erweitere: warum leidet der Gerechte, warum geht es dem Frevler gut?“ Dieses allgemeine Problem, das wirklich ein Problem war und das in der Tat die Frommen in jener Zeit viel beschäftigte, wird im Hiobgedicht im Vergleich zu der persönlichen Klage höchst selten berührt. Keineswegs steht der Dichter selbst (bzw. sein Held „Hiob“ im Unterschied von den Freunden) außerhalb der Theorie, daß der Fromme glücklich sein müsse, sondern gerade das, daß er darin befangen bleibt, macht die aussichtslose Krankheit für den hochstehenden Mann so bitter und drückend. Mit gutem Blick holt Bertholet den Verfasser des 88. Psalms zum Vergleich bei; wenn er über ihn sagt: „von einer Lösung ist er soweit entfernt, daß seine Dichtung in trostlosen Tönen ausklingt“, so dürfte er eine verwandte Konsequenz für Hiob ziehen. Hiob endigt zwar nicht in trostlosen Tönen, aber doch ohne einen eigentlichen Ausweg. Zuerst kämpft er sich zur Hoffnung auf Wiedergenesung durch (Kap. 19), durch die seine Ehre vor der Welt wiederhergestellt, seine Gemeinschaft mit Gott besiegelt wäre; dann stellt er diese Hoffnung wieder zurück und zieht sich auf das Bewußtsein seiner Unschuld Menschen und Gott gegenüber zurück (Kap. 31). Schuld an diesem Kälterwerden seiner Stimmung ist die Hartherzigkeit der Menschen, die ihn immer offener

der Sünde bezichtigen; die herrlichen Töne der Gottinnigkeit und Gottzugehörigkeit verklingen nach Kap. 19, aber doch ist es dem heutigen Leser erhebend, wie Hiob in seiner trostlosen Verlassenheit sich allein an Gott angeklammert und auf ihn die ganze Hoffnung zu setzen gewagt hat. Über das diesseitige Leben sieht Hiob nirgends hinaus, auch in 19, 25—27 nicht [1]). Um so größer

1) In ausführlicher Darlegung (S. 112, Anm. 2) sucht Bertholet dem Verständnis der Stelle weiterzuhelfen, er erkennt, daß sie dittographisch erweitert ist und liest in V. 26f. ... יְדַע נְקִירוֹנַי אֹתִי וּמִשְׁרִי אֶחֱזֶה־לִּי עֵינַי. Er übersetzt daher V. 25—27 so: „Ich aber weiß, mein Bluträcher ist am Leben | und wird zu guter Letzt sich über dem Staube erheben ‖ Der Zeuge meiner Unschuld wird bei mir sein | und meinen Schuldbefreier werde ich für mich sehen ‖ Mit eigenen Augen sehe ich's und kein Fremder | — es vergehen meine Nieren in meinem Schoß." Hiob hoffe also, daß Gott noch auf dem Grab erscheinen werde; „er spricht nicht von Auferstehung und ewigem Leben; aber man sieht den Glauben daran entstehen, einstweilen noch im dämmernden Halbdunkel visionärer Ahnung."

Indes befriedigt der Vorschlag B.s nicht völlig. Die von ihm in den Text eingeführten Wörter sind teilweise künstlich; die Deutung des עַל־עָפָר im Sinn von „über dem Grab" ist schwierig; der Schluß V. 27b hinkt nach und auch rhythmisch ist der letzte Vers nicht abgeschlossen; der Gedanke der Auferstehung wird im übrigen Buch strikte abgelehnt. In meiner Übersetzung des Buches Hiob in den „Schriften des Alten Testaments" habe ich die vielumstrittene Stelle dadurch zu erklären gesucht, daß ich 1) V. 26a und 27b zu V. 20 heraufnahm, 2) eine Reihe von Dittographien vermutete. Zu der Beschreibung des Marterbildes in V. 13 ff., besonders V. 20 passen die Worte V. 26a. 27b כְּלוּ כִלְיֹתַי בְּחֵקִי | שׁוֹרְרַי נָקָם מִבְּשָׂרִי ausgezeichnet, während man mit den Worten in V. 26 nichts anzufangen weiß und die Worte in V. 27 unverständlich nachhinken. Dagegen ergeben die Verse 20. 26a. 27b ein ergreifendes Bild des Kranken: „wie ein Gerippe abgemagert | die Zähne sind mir ausgefallen ‖ die Haut vom Fleische abgerissen | die Seele in den Tod verschmachtet! ‖ (wörtlich: meine Nieren in meinem Innern verschmachtet).

Die Dittographien in V. 25—27 sind folgende: וְאַחֲרוֹן und וְאַחֵר; עַל־עָפָר und לוֹכַחַת V. 24 (wahrscheinlich עַל־כַּחַת zu lesen); אֲשֶׁר V. 27 und אֲנִי אֶחֱזֶה. וּמִבְּשָׂרִי אֶחֱזֶה. Durch die Dittographien ist die Wortfolge der Worte in V. 25—27 verwirrt worden. Die griechische Übersetzung bestätigt den Eindruck der Textverderbnis, besonders in V. 26; sie läßt וְאַחַר V. 26 beiseite und gibt für das Übrige von V. 26: *τὸ δέρμα μου τὸ ἀναντλοῦν ταῦτα. παρὰ γὰρ Κυρίου ταῦτά μοι συντελέσθη.* Was

erscheint bei ihm der Wert der Einzelseele, die zu Gott gehört und im Glauben annimmt, daß Gott um ihretwillen da sei. Bertholet ist zu sehr an Kap. 38 ff. orientiert, wenn er sagt, das Hiobbuch lasse durchweg die Kleinheit und Ohnmacht des Menschen durchscheinen; so denken die Freunde und der Verfasser der „Jahwerede", Hiob selbst bzw. der Dichter der Klage hat andere Meinung und andere Erfahrung.

Daß eine so kräftige Religion, wie sie in der geistlichen Gemeinde des Judentums von Anfang an pulsierte, auch den Trieb der Propaganda hatte, leuchtet ein. Die Abwehr des Heidentums, das im Anfang durch seinen prächtigen Kultus vielleicht noch eine starke Anziehungskraft ausgeübt hatte, und der

---

sie las, ist schwer zu sagen; *παρὰ Κυρίου* finde ich nicht in מִבְּשָׂרִי (als שַׁדַּי), sondern in אֱלוֹהַּ. Mittelst dieser Ausscheidung der nichthergehörigen und der dittographischen Wörter und einiger kleiner Änderungen ergibt sich mir folgender verständliche Text von V. 25—27a: וַאֲנִי יָדַעְתִּי גֹּאֲלִי חָי | וַאַחֲרֵי־זֹאת עֵירִי יִרְאֶהוּ וְלֹא־זָר || אֲחֲזֶה אֱלוֹהַּ לִי | יָקוּם || כָּלְתָה נַפְשִׁי בְּקִרְבִּי: Ich weiß: mein Löser **lebt** | jetzt (nach all dem Leiden) tritt er hervor || ich schaue Gott mir zu Hilf | mein Aug erblickt ihn, nun nicht mehr als Fremden. ||

Auf dem Tiefpunkt des Leidens, von allen Menschen verlassen, wird Hiob von der Gewißheit ergriffen, daß Gott ihn wieder gesund macht. Er ist hier überzeugt, daß er von seinem Leiden befreit wird und Gott ihm in dieser Weise die öffentliche Rehabilitation gewährt. Das „Gott schauen" ist nicht visionär, sondern bildlich zu fassen. Stehende Figur im Gerichtsleben ist der „Löser", der „Bürge"; sehnlich wartet der Beschuldigte, daß der Löser „erscheint", „hervortritt". Hiob hat nur noch Gott als Löser; wie der babylonische Unglückliche die Gottheit bittet, daß sie als Löser für ihn auftrete, so weiß Hiob, daß Gott als Löser da ist und daß er ihn noch sehen wird, wie er als Löser zu seiner Seite tritt. זָר könnte ebenfalls ein Terminus des Gerichtslebens sein und sich auf den beziehen, der als Feind, als Belastungszeuge auftritt. Feindselig war jedenfalls Gott bisher gegen Hiob gewesen.

Diese von mir vorgeschlagene Exegese faßt die Stelle Hi. 19, 25—27 rein diesseitig und gibt ihr einen unmittelbar praktischen, durchsichtigen Sinn. Alle jene geheimnisvollen Deutungen vom Auftreten Gottes am Grab, vom Schauen Gottes „außerhalb des Fleisches" befriedigen nicht; wie merkwürdig wäre eine göttliche Rechtfertigung des Verstorbenen bei der Leichenfeier oder irgendwie sonst nach dem Tode am Grabe! Dagegen begreifen wir wohl, daß der Schwerkranke die Hoffnung auf Genesung festhält, durch die seine Ehre gerettet, sein Glaube gekrönt würde.

dogmatisch gefestigte Monotheismus führten zu dem Glauben, daß auch die Heidenwelt zur Erkenntnis des einen Gottes berufen sei und das Judentum die Aufgabe habe, die Andersgläubigen mit dieser Erkenntnis vertraut zu machen und sie zur Teilnahme am Heil einzuladen. Schon Deuterojesaja verbindet mit seiner apologetischen Mahnung an die Volksgenossen den missionarischen Zug; vermutlich hat dann besonders die wechselseitige Berührung zwischen der jüdischen und persischen Religion die universalistische Stimmung im Judentum, seine positive Zuwendung zur Heidenwelt gestärkt. In den Ebedliedern, besonders Jes. 42, 1—4 und 42, 5—9, finde ich den Missionsgedanken in schönster Entfaltung, ob nun diese Lieder den Beruf des israelitischen Volkes oder, was mir wahrscheinlicher ist, den Beruf einer einzelnen Persönlichkeit darstellen. Neben die Gestalt des Priesters und des weisen Volkserziehers tritt somit als weitere öffentliche Persönlichkeit im jüdischen Geistesleben der „Ebed für die Völker", der Missionar. Daß Jahwe hinter der Ausbreitung der jüdischen Religion über die Welt steht (42, 8) und daß der Glaube an den Gott der Schöpfung (V. 5) und den Gott der Geschichte (V. 9) Voraussetzung der Mission ist, tritt in diesen Versen machtvoll hervor. Der Beruf des Missionars ist deutlich gekennzeichnet; er vermittelt den Sonderbesitz Israels, die Tora (auch mischpāṭ genannt), den Völkern. Der Ebed ist somit das Gegenstück zum Gesetzeslehrer innerhalb der Gemeinde; sein Beruf ist aber herrlich weit, denn die Mission will alle Heiden bis zu den Enden der Welt (den Inseln) umfassen. Der Bestimmung des Ebed gemäß heißt es auch, er sei von Gott zum „berît ʿam" gesetzt 42,6. Dieser Ausdruck ist nach dem Zusammenhang zu verstehen; ʿam wird in V. 5 ganz allgemein gebraucht und bezieht sich nicht auf das Volk Israel oder sonst ein bestimmtes Volk, sondern auf die Menschen überhaupt; berît ist nach tôrā, mischpāṭ, ʾôr zu erklären und bedeutet wie auch sonst im Alten Testament nicht „Bund", sondern Abmachung, Festsetzung, Stiftung; es ist in unserem Fall nahezu identisch mit dem Inhalt der göttlichen Stiftung, dem Gesetz. Der Ebed ist also von Jahwe gemacht nicht zum „Bund mit dem Volke",

geschweige zum „Bund mit dem Volke Israel", sondern zum „Gesetz für die Menschen, zum Licht für die Völker", er vermittelt das göttliche Gesetz, die göttliche Wahrheit den Menschen, genauer der außerjüdischen Welt. Deutlich prägt sich in dem Berufungswort Jes. 42, 1 oder 49, 5 das Bewußtsein aus, daß mit dem jüdischen Missionar eine neue wichtige Persönlichkeit in die religiöse Geschichte eintritt; der Prophet, der einst von Gott berufen und mit der göttlichen Ausrüstung ausgestattet war, wird nun abgelöst durch den Sendboten Gottes an die Völkerwelt. Auch zeigt 49, 5 („Und nun spricht Jahwe, der mich von Kindheit an sich zum Knecht gebildet hat, Jakob zu ihm zurückzubringen und daß Israel zum ihm [lies אֵלָיו] gesammelt werde ...: 6: es ist mir zu wenig, daß du mir Knecht seiest, um die Stämme Jakobs wiederaufzurichten und die Verwahrten Israels zurückzubringen: ich will dich zum Licht der Völker machen, daß mein Heil bis ans Ende der Welt gelange!"), wie der Entschluß der planmäßigen Missionsarbeit in einer solchen Persönlichkeit entstand, die vorher an auswärtigen Juden (in der Diaspora) religiös gewirkt hatte; bei dieser Arbeit in der Fremde, während der Berührung mit den umwohnenden Andersgläubigen, wurde wohl einem solchen Manne Gottes die Erkenntnis eingegeben, daß auch die in Finsternis sitzenden Heiden auf das Heil harren und der Belehrung zugänglich seien, und er fing an, von Gott getrieben im Namen Gottes Mission zu treiben. Mit seinem Blick macht Bertholet darauf aufmerksam, wie man dann bald einen kurzen Inhalt des jüdischen Glaubens für die Novizen formulierte und die grundsätzlichen Bedingungen aufstellte, die für den Eintritt zum Gottesdienst verlangt werden mußten Ps. 15; 24, 3—6 u. ä.

Nachdem die jüdische Gemeinde aufgebaut war, mußte sie sich in hartem geistigem und leiblichem Kampf des *eindringenden Griechentums* erwehren. Vielleicht ist Bertholet zu sehr von diesem Gedanken der Auseinandersetzung mit dem Griechentum beherrscht, wenn er die literarischen Erscheinungen der zweiten Periode („jüdische Weisheit und Frömmigkeit unter dem Einfluß und im Gegensatz zum Hellenismus") beschreibt. Er nennt das

Buch Jesus Sirachs eine antihelleniſtiſche Kampfſchrift, fügt aber ſelbſt bei, daß das Sachliche darin ſo ſtark vorwiege, daß man ihr die Tendenz nicht auf den erſten Blick anſehe. Ich muß geſtehen, daß es mir auch nach wiederholtem Blick nicht möglich iſt, dieſe Tendenz als Hauptabſicht des weiſen Lehrers in ſeiner Schrift zu finden. Er will in der Tat, wie Bertholet ſagt, der falſchen Bildung die wahre entgegenhalten; aber die Gegner, gegen die er ſich wendet, ſind nicht bloß im griechiſchen Weſen, ſondern noch mehr in der allgemeinmenſchlichen Natur zu ſehen. Ich glaube auch nicht, daß Jeſus Sirach ein grundſätzlicher Feind der griechiſchen Bildung war, dieſe Verengerung der jüdiſchen Frömmigkeit wurde erſt in ſpäteren erregteren Zeiten Bedürfnis; vielmehr gehört Jeſus Sirach noch zu den geiſtlichen Erziehern des jüdiſchen Volkes, die auf Grund ihrer welterfahrenen Geſinnung und ihres weiten, durch Reiſen erweiterten Blickes Frömmigkeit mit Weltbildung zu vereinigen ſuchten. Ebenſo darf man auch nicht aus 24, 23 ſchließen, „Weisheit“ und „Geſetz“ ſeien für den Siraziden identiſche Worte geweſen. Die Weisheit iſt ihm das Größere, die Himmelstochter, das göttliche Geheimnis, eine Art Hypoſtaſe; ſie hat ihre irdiſche Niederlaſſung im jüdiſchen Volk gefunden und im Geſetz eine vornehme Ausprägung erhalten. Aber über der allen Menſchen zugänglichen und allen pflichtmäßig obliegenden Weisheit im Geſetz ſteht die geheime Weisheit, die nur wenigen geſchenkt wird.

Im Schriftchen des Kohelet ſieht Bertholet den Verſuch einer philoſophiſchen Abfindung mit den eingedrungenen griechiſchen Anſchauungen; „das jüdiſche Denken des Mannes hat durch das Griechentum einen neuen Einſchlag bekommen, deſſen Fäden er nicht zu einem geſchloſſenen Gedankengewebe zu verknüpfen fertig brachte, ſo ehrlich er ſich darum bemühte“. Daß Kohelet an Gedanken und Stimmungen teilnahm, die durch den Hellenismus erzeugt worden waren, iſt mir ebenfalls ſicher. Doch möchte ich den Mann nicht ſo ſehr wie B. als Philoſophen betrachten, der ſich um ein geſchloſſenes Gedankengewebe bemühte; er ringt nicht um das beſte Denken, ſondern um die beſte Lebensform. Ich würde ihn als einen Mann darſtellen, in dem die alte Weisheits-

schule trotz aller guten Reste ihre Unzulänglichkeit einer neuen Zeit gegenüber zeigt. Die alte Religionskraft ist dahin, der weltfrohe Glaube der früheren Weisheitslehrer zerbrochen, neue Anschauungen wie der stoische Determinismus haben sich neben den alten Gottesglauben gestellt und der überkommene Glaube wird nun zum Hemmnis, zur Last. Kohelet kann den Glauben an den persönlichen Gott nicht aufgeben, um so drückender ist ihm der alles determinierende, der bloß übermächtige Gott. Ein persönliches Verhältnis zu ihm kennt er nicht, wie es die rationalistische Weisheitsschule nie eigentlich pflegen konnte. Immerhin kämpft sich Kohelet aus der trostlosen Stimmung heraus, und noch einmal lebt in ihm der gesunde, tüchtige Weisheitslehrer auf, der den jungen Freund zu glücklichem Anfassen des Lebens zu leiten versteht.

Lebhaft und mit tiefem Interesse erzählt uns Bertholet dann von der makkabäischen Zeit, der er eine Reihe von Psalmen, Hen. 90, Sach. 9 ff., Dan. u. a. zuweist. Die Daniel-Apokalypse zeigt ergreifend, wie sich griechisch-syrische Weltmacht und griechische Geisteswelt verbündeten, um die kleine jüdische Gemeinde, den einzigen bedeutenden Fremdkörper in der Kulturwelt, zu ersticken. Siegreich und gestärkt, aber doch mit einer schweren inneren Wunde ging die Gemeinde aus dem makkabäischen Freiheitskampf hervor; die inneren Gegensätze verschärften sich und der Lebenskreis der frommen Gemeinde blieb verengert. An die Stelle des älteren Gegensatzes zwischen Griechenfreunden (bzw. Kulturfreunden) und Chasidim trat der schroffere Gegensatz der Sadduzäer und Pharisäer. Der Unterschied der beiden letzteren Gruppen wird nach Bertholet an der Stellung zur Politik ersichtlich; die strengreligiösen Pharisäer hatten zur Politik kein inneres Verhältnis, während die Sadduzäer geradezu von der Politik lebten. Ich möchte den Unterschied statt in der Frage der Politik in der allgemeineren Frage der weltlichen Kultur finden. In dem alten Problem der Religion und der Kultur suchen die Sadduzäer eine Vereinigung beider, die Pharisäer sehen unter dem Einfluß der vorausgegangenen Kämpfe einen Gegensatz zwischen

beiden. Das war die Folge des Angriffs des Griechentums auf das kleine jüdische Häuflein, die Frucht des leidenschaftlichen Kampfes, daß die palästinische Gemeinde als solche sich von der Welt völlig abschloß und in den engen Bau der Gesetzesfrömmigkeit einsiedelte. Die Sadduzäer machten diese Entwicklung nicht mit, aber sie entbehrten ihrerseits der religiösen Kraft. Darin aber wird Josephus recht haben, daß er in ihnen einen besonderen Typus religiöser Richtung sah, nicht bloß eine Partei im jüdischen Volksleben überhaupt, etwa die Partei, die sich mit der Politik befaßte.

Die dem Zeitalter Jesu unmittelbar vorangehende und gleichzeitige Periode, die Periode „der definitiven Selbstbehauptung des Judentums", von Bertholet besonders eindringend und mit großer Sachkenntnis behandelt, zeichnet sich durch die apokalyptisch-eschatologische Stimmung, durch den Pharisäismus der Lebensführung und durch das zur Selbständigkeit entwickelte religiöse Diaspora-Judentum aus. Treffend hebt Bertholet hervor, daß die Apokalyptiker bei allem Anschluß an den überlieferten Stoff doch auch neue Gedanken schufen und daß die Assimilationskraft, die das Judentum fremden Erscheinungen gegenüber stets zeigte, bei ihnen wieder besonders stark vertreten war. Die visionären Vorgänge, von denen sie erzählen, hält er mit Recht für Wirklichkeit; diese merkwürdigen Männer sind die Mystiker des zu Ende gehenden Judentums. Bertholet setzt die Apokalyptiker in nahe Verwandtschaft mit den Schriftgelehrten und betrachtet sie als eine Klasse derselben. In der Tat haben Schriftgelehrte sich mit apokalyptischen Spekulationen beschäftigt und an der visionären Ekstase teilgenommen und umgekehrt haben die Apokalyptiker von Daniel an als geistliche Führer des Volkes, die „viele zur Gerechtigkeit führten" (Dan. 12, 3), gewirkt. Dennoch möchte ich in den Apokalyptikern eine neue bedeutsame, von den Schriftgelehrten gesonderte Erscheinung erblicken. Wenn der Weise früherer Zeiten eine doppelte Weisheit kannte und pflegte, die populäre Weisheit und das Geheimwissen, so sind die Apokalyptiker die Fortsetzer des letzteren Zweiges. Ihre Tätigkeit ist eine andere als die der Schriftgelehrten; diese wirken als öffent-

liche Lehrer unter dem Volk, die Apokalyptiker schließen sich wohl zu geheimen Zirkeln zusammen; schreibt der Schriftgelehrte, so tut er es, um seine Sprüche unter das Volk zu bringen, der Apokalyptiker schreibt ein Geheimbuch, das für die Zukunft versiegelt wird und das nur der eingeweihte Kreis versteht. Auch die Weltstimmung und Lebensbetrachtung ist bei allem Ineinanderfließen der beiden Gruppen doch recht verschieden; der mystische, weltabgewandte Apokalyptiker geht ganz ins Jenseits, in die Betrachtung Gottes und der Welt Gottes ein, in seiner dem realen Leben abgekehrten Stimmung durchwandert er den Kosmos und die Sternenwelt, um im Jenseitigen und Überirdischen sein Gemüt zu befriedigen. Der Schriftgelehrte beschäftigt sich mit den realen Aufgaben der Gegenwart, mit der Exegese des Gotteswortes, in der er als erster in seiner Art eine gar nicht zu verachtende Arbeit leistet, er befaßt sich mit der Sammlung der heiligen Schriften, mit den tausenderlei Gesetzesvorschriften des täglichen Lebens. Selbst in der Eschatologie macht sich der Unterschied der apokalyptischen und der rabbinischen Art deutlich bemerkbar, indem die transzendente und allgemeinmenschliche Ausprägung der jüdischen Eschatologie hauptsächlich dem apokalyptischen Kreis, die nationale und irdische vorwiegend dem rabbinischen angehört. Da aber die Trennung hier doch nicht scharf ist und die beiden Formen der Eschatologie überhaupt durchgängige Berührung zeigen, vermeidet Bertholet in seinem systematischen Überblick über die Zukunftserwartung des Spätjudentums den von Bousset bevorzugten Aufbau (die nationale Hoffnung, die Apokalyptik); er schildert das eschatologische Drama in der Reihenfolge seiner Akte und berührt den Unterschied zwischen der nationalbedingten und der allgemeinmenschlichen Form bei der Beschreibung der einzelnen Akte.

Den Schlußabschnitt des Buches über die religiöse Eigenart des Diasporajudentums wird man mit viel Gewinn lesen; insbesondere kommt Philo in seinem religiösen Wert zu voller Geltung. Tritt am Diasporajudentum und am Diasporaproselytentum die positive Vorbereitung für das Christentum hervor, so an dem hauptsächlich im palästinisch-pharisäischen Juden-

tum ausgebildeten „Leben unter dem Gesetz“ mehr der negativ vorbereitende Charakter. Doch sind wir vielleicht unter dem Einfluß neutestamentlicher Worte wie Matth. 23, 4 zu sehr geneigt, das Leben unter dem Gesetz uns nur als drückend vorzustellen. Wenn z. B. Schammai über dem Wochenbett seiner Schwiegertochter das Laubdach errichtet, damit sein Enkel schon als Neugeborener Laubhütten feiere, so ist das kein „unblutiges Martyrium“, sondern eher ein Vergnügen und ein humorvoller Vorgang. Bedenklich aber war, daß unter dem Einfluß der geistlichen Führer das Verständnis für den Unterschied zwischen den großen und kleinen Pflichten schwand und daß das beständige Bemühen, das Gesetz dem Leben anzubequemen und das Gesetz zu umgehen, um es erfüllen zu können, den Charakter verderben mußte. Bei ernsten Gemütern wie bei dem Verfasser der Esra-Apokalypse oder bei Paulus bildet sich unter dem Einfluß des Gesetzes mehr und mehr eine verzagte Stimmung aus, teilweise unter dem Mantel des pharisäischen Stolzes. Diese verzagte Stimmung ist ein bedeutendes Kennzeichen des nachexilischen Judentums überhaupt; im Kultus nimmt die Sühne den breitesten Raum ein, sie ist der Ausfluß dieser verzagten Stimmung und dient wieder dazu, sie zu verstärken; der jährliche Sühntag und die fortgesetzten Sühnemanipulationen haben nicht bloß die leichten Gewissen beruhigt, sondern ebenso die zarten Gewissen verschärft und das zerbrochene Herz wird gerne als der der Gottheit liebste Zustand bezeichnet. Es liegt schon an sich im Charakter der Gesetzesreligion, daß sich der ernste Anhänger viel mit sich selbst, mit seinem Gehorsam und seinen Unfertigkeiten beschäftigte; so haben sich die Psalmisten vielfach unter die Anklage gestellt und den Trost der Vergebung gesucht. Diese verzagte Stimmung ist als vorbereitender Faktor für das Christentum besonders hoch einzuschätzen. Man möchte wünschen, daß Bertholet die Verbindungslinien, die vom Judentum zum Auftreten Jesu hinführten, noch etwas deutlicher gezeichnet hätte; darin freilich hat er Recht, daß auch die genaueste Kenntnis des Judentums noch nicht von ferne das Geheimnis Jesu erklärt und die Summe aller Gedanken des Judentums noch lange nicht identisch ist mit dem, was Jesu

Werk ausmacht. Das Neue liegt eben in der Persönlichkeit Jesu selbst.

So viel aber wird aus dieser reichen Darstellung des Judentums, insbesondere der letzten, dem Neuen Testament vorausgehenden Periode klar, daß die neue Schöpfung nicht einem toten, erstarrten und verknöcherten Organismus ein Ende machte, sondern an ein ungemein mannigfaltiges, tiefes, eigenartiges, bisweilen sonderbares Leben anschloß und es in neue Bahn brachte. Es ist in diesem Judentum eine merkwürdige Mischung von Abschließung und Aufnahmekraft, von stolzem Bewußtsein der Absolutheit und tiefem Gefühl der Unzulänglichkeit, von Oberflächlichkeit und religiösem Suchen, von überreifen Früchten und dürstenden Gewächsen. Was faul oder schädlich war, mußte mit scharfem Schnitt beseitigt werden, aber Jesus konnte seinem Volke sagen, daß er gekommen sei, nicht um aufzulösen, sondern um zu erfüllen.

2.

Der Gebrauch des Artikels bei den Eigennamen.

Exegetische Studie

von

D. Bernhard Weiß.

Mit dieser Untersuchung knüpfe ich an die Abhandlung über den Gebrauch des Artikels bei den Gottesnamen im Jahrgang 1911, Heft III und IV an.

Ich glaube, daß das Resultat der letzteren durch eine umfassende Untersuchung des Gebrauchs des Artikels bei den Eigennamen bestätigt werden muß.

Es ist mir von namhaften Philologen gesagt worden, daß meine Ergebnisse auch für die klassische Philologie nicht unwichtig seien; einer, der nicht mehr unter den Lebenden weilt, hat mir geradezu gesagt, es sei durch sie ausreichend erwiesen, daß der Gebrauch oder Nichtgebrauch des Artikels bei den Gottesnamen nicht auf Zufall oder Willkür beruhe, sondern daß die Exegese noch das Motiv derselben nachweisen könne. Es wird darum wichtig sein zu untersuchen, wie weit sich dies auch im Gebrauch des Artikels bei den Eigennamen überhaupt nachweisen läßt. Ich gestehe, daß das Resultat trotz immer erneuter Untersuchung mich nicht ganz so befriedigt wie das bei den Gottesnamen. Aber ich habe wenigstens das Material vollständig vorgelegt. Mögen andere sehen, ob es ihnen noch vollständiger gelingt, die Motive des Gebrauchs oder Nichtgebrauchs aufzudecken.

I. Der Artikel bei den Bezeichnungen Jesu.

1) Der Artikel vor Ἰησοῦς.

Markus nennt überhaupt nicht häufig den Namen Jesu als der handelnden oder redenden Person. Hier ist der Unterschied im Gebrauch des Artikels ganz klar. Wo Jesus zum ersten Male in der Erzählung auftritt, erscheint der Name ohne Artikel (1, 9), wo er aber zum zweiten Male genannt wird (1, 14), mit dem Artikel, der auf die genannte Person zurückweist. So im Evangelium 55 mal im Nominativ und 20 mal in anderen Kasus. Nur wo eine Apposition mit Artikel hinzutritt, fällt der Artikel vor ἰησοῦς natürlich fort (10, 47: ἰησοῦς ὁ ναζαρηνός vgl. noch 16, 6); und ebenso im Vokativ, wo auch die damit verbundene Apposition artikellos ist (1, 24: ἰησοῦ ναζαρηνέ vgl. 5, 7; 10, 47).

Auch Matthäus, der viel häufiger als Markus Jesus bei Namen nennt, verfährt nach dieser natürlichen Regel. Nachdem der Befehl des Engels dem Kinde den Namen Jesus (natürlich artikellos) zu geben befolgt ist (1, 21. 25), heißt es 2, 1: τοῦ δὲ ἰησοῦ γεννηθέντος, und selbst wo in seiner Vorlage (Mark. 1, 9) der Artikel fehlt (Matth. 3, 13), steht derselbe, und von da an etwa 100 mal vor dem Namen. Natürlich fehlt er auch hier vor

einer artikulierten Appoſition, wie 1, 16; 26, 69 und an gleichen Stellen; ebenſo 26, 75 vor dem in einen Zeitſatz aufzulöſenden Partizipium, weil der Artikel vor demſelben den Schein erwecken würde, als ſolle ein Wort angeführt werden, das Jeſus im Munde zu führen pflegte. Doch kann auch der artikelloſe Name ſelbſt Appoſition einer charakteriſtiſchen Bezeichnung der Perſon werden wie 21, 11: *ὁ προφήτης ἰησοῦς*, wo freilich noch eine artikulierte Appoſition folgt (*ὁ ἀπὸ ναζαρέτ*) und 17, 8: *οὐδένα εἶδον εἰ μὴ αὐτόν, ἰησοῦν μόνον*. Ebenſo iſt es, wo nicht der Evangeliſt von dem erzählt, den er von vornherein als Jeſum bezeichnet hat, ſondern andere ihn mit Namen nennen, natürlich, daß der Name artikellos ſteht. Die beiden Blinden hören, *ὅτι ἰησοῦς παράγει* (20, 30) und Herodes hört *τὴν ἀκοὴν ἰησοῦ* (14, 1).

Doch finden ſich ſchon hier einige gut bezeugte Ausnahmen. Es markiert offenbar einen neuen Anſatz der Erzählung, wenn es 20, 17 heißt: *μέλλων δὲ ἀναβαίνειν ἰησοῦς*, und zwar beim Beginn der Paſſionsgeſchichte. Auch das *καὶ ἰδοὺ ἰησοῦς ὑπήντησεν αὐταῖς* (28, 9) begreift ſich wohl daraus, daß betont werden ſoll, wie es Jeſus war, der den Frauen erſchien. Völlig unerklärlich dagegen iſt es, wenn nach dem eben vorhergehenden *ἐπὶ τὸν ἰησοῦν* es 26, 51 heißt *εἷς τῶν μετὰ ἰησοῦ*. Aber ich habe ſchon in meiner Textkritik S. 36 aus ganz anderen Gründen nachgewieſen, daß hier mit B *μετ᾽ αὐτοῦ* zu leſen iſt. Ebenſo völlig unerklärlich iſt das *εἰσῆλθεν ἰησοῦς εἰς τὸ ἱερόν* (21, 12), wo der Wegfall des Artikels ein in all unſeren älteſten Codices erhaltener Schreibfehler ſein wird, den ſchon D L und andere Majuskeln verbeſſerten, wie ich jetzt gegen meine Textkritik S. 106 annehmen muß.

In der Vorgeſchichte des Lukas wird ganz wie bei Matth. auf Befehl des Engels dem Kinde der Maria der Name Jeſus gegeben (1, 31; 2, 21) und infolge davon heißt es 2, 27 *τὸ παιδίον ἰησοῦν*, wie 24, 3 *τοῦ κυρίου ἰησοῦ* und ſelbſtverſtändlich 2, 43 *ἰησοῦς ὁ παῖς*, wie 18, 37 *ἰησοῦς ὁ ναζωραῖος* (vgl. 24, 19). Wo zum erſten Male Jeſus ohne einen ſolchen Zuſatz mit ſeinem Perſonennamen genannt wird (2, 52), ſteht derſelbe

ohne Artikel. Ganz neu hebt 3, 21, nachdem so lange inzwischen vom Täufer erzählt ist, an, aber auch nicht um von Jesu zu erzählen, sondern nur um zu bemerken, daß er, als er getauft wurde (gen. abs.), 30 Jahre alt war (3, 23 vgl. Matth. 17, 8). Die eigentliche Erzählung von Jesu beginnt erst 4, 1 mit dem artikellosen *ιησους*, während gleich darauf V. 4 *ιησους* mit dem Artikel steht und von da an etwa 40 mal; denn in dem *ευρέθη ιησους μόνος* 9, 36 hat letzteres die volle Bedeutung einer Apposition. Ausgenommen sind natürlich die Vokative 4, 34; 8, 28; 18, 38 aus Markus. Bemerkenswert ist, daß (ähnlich wie Matth. 28, 9) 5, 8; 8, 41 nach *τ. γόνασι* und *τ. πόδας ιησου* steht, weil betont werden soll, daß es Jesus war, dessen Verehrung den Fußfall veranlaßte. Es erscheint das um so absichtsvoller, als 8, 35 *παρὰ τους πόδας του ιησου* steht, wo eine einfache Lokalangabe vorliegt. Es darf daher nicht wegen der scheinbaren Ähnlichkeit dieser Stellen mit Textkritik S. 107 das *του* gestrichen werden. Auch 22, 48 erscheint das *ιησους δὲ εἶπεν* absichtlich, um zu betonen, daß Jesus es war, der die schmachvolle Absicht des Jüngers durchschaute. Dagegen ist das *εἶπεν δὲ ιησους* 22, 52 ganz unerklärlich, und das *O* entweder durch Schreibfehler nach *ΔΕ* abgefallen oder nach V. 48 weggelassen.

Bei Johannes wird der Name Jesu am häufigsten genannt (über 200 mal), wenn auch selten im cas. obl. und natürlich meist mit dem Artikel, da ja der Prolog (1, 17) ausdrücklich angekündigt hat, daß von Jesu Christo die Rede sein soll. Natürlich fällt der Artikel fort, wenn eine artikulierte Apposition folgt (18, 5. 7) und 4, 2, wo das *αὐτός* eine solche vertritt, wie Luk. 9, 36, oder wenn *ιησους* selbst Apposition ist wie 2, 24; 4, 44; vgl. Luk. 3, 23. Ebenso wenn *ιησους* Prädikat ist wie 9, 11 (*ἄνθρωπος ὁ λεγόμενος ιησους*) oder 18, 5 *ἐγώ εἰμι ιησους* (vgl. Textkritik S. 124), auch wenn das Prädikat nur des Nachdrucks wegen vorantritt wie 5, 15; 20, 14; 21, 4. Daß, wenn andere von Jesu sprechen und nicht der Erzähler, der Artikel fortfällt, haben wir schon Matth. 20, 30 gesehen. Vgl. Joh. 1, 45 *εὑρήκαμεν ιησουν*, wo freilich der Name zugleich

Appoſition zu dem in einem Relativſatz ausgedrückten Objekt ihres Findens iſt; 6, 42, wo freilich ἰησοῦς zugleich Prädikat iſt und eine artikulierte Appoſition bei ſich hat; aber auch 4, 1: ἤκουσαν οἱ φαρισαῖοι ὅτι ἰησοῦς κτλ., vgl. 4, 47; 11, 20; 12, 12. Dasſelbe gilt von Stellen, wo andere über ihn reflektieren wie 13, 29 (ἐδόκουν ὅτι λέγει αὐτῷ ἰησ.), 18, 2 (ᾔδει ὅτι συνήχθη ἰησ.), 20, 31 (πιστ. ὅτι ἰησ. κτλ). Es kann doch kaum zufällig ſein, daß 6, 24, wo lediglich motiviert wird, weshalb die Menge ſich zur Rückkehr aufs Weſtufer entſchließt, es heißt, ſie habe ſich überzeugt, ὅτι ἰησ. οὐκ ἔστιν ἐκεῖ und dicht davor, wo es heißt, daß die Menge geſehen habe, ὅτι οὐ συνεισῆλθεν τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ ὁ ἰησοῦς, weil auf eine Tatſache in der Erzählung zurückgeblickt wird. Selbſt wo der Evangeliſt nicht Tatſachen von Jeſu erzählt, ſondern auf ſie reflektiert, fehlt der Artikel. So 7, 39: ὅτι ἰησ. οὐδέπω ἐδοξάσθη. vgl. 11, 46; 11, 32: ὅπου ἦν ἰησοῦς wie 11, 51; 12, 1; 20, 24 [1]).

Allerdings iſt bei Johannes viel häufiger der Artikel vor ἰησ. weggelaſſen als in den anderen Evangelien; aber es ſind doch nur beſtimmte Kategorien von Stellen, in denen das vorkommt. Schon Matth. 20, 17 ſahen wir, wie das artikelloſe ἰησοῦς das Eintreten eines neuen Abſchnitts markiert, in dem, ähnlich wie am Anfang der Erzählung, das einfache ἰησ. ſteht und nicht ὁ ἰησ. auf den, von dem bisher erzählt iſt, zurückweiſt. Ganz zweifellos tritt ein ſolcher neuer Abſchnitt ein 5, 1 (ἀνέβη ἰησ. εἰς ἱερ.). Für die ganze Kompoſition des Evangeliums iſt es bemerkenswert, daß nicht etwa 6, 1, das mit μετὰ ταῦτα an das Vorige anſchließt, ſondern mit 6, 3 der neue Abſchnitt markiert wird, weil mit der Beſteigung der Berghöhe die Speiſungsgeſchichte anhebt, die mit ihren Folgen das ganze Kapitel füllt

1) Es kann daher ſehr wohl 19, 38, wo nur der Erzähler darauf reflektiert, daß Joſeph von Arimathia ein geheimer Anhänger Jeſu war, das τοῦ vor ἰησ. wie in B urſprünglich gefehlt haben (vgl. Textkritik S. 110). Auch 11, 21 muß ich trotz ℵ B C mit S. 110 dabei ſtehen bleiben, daß der Artikel in πρὸς τὸν ἰησοῦν ſchon in den älteſten Codices durch Konformation nach dem artikelloſen ἰησοῦς V. 20 ausgefallen iſt, da ich keine Analogie dafür bei Johannes nachzuweiſen vermag.

(*ἀνῆλθεν δὲ εἰς τὸ ὄρος ἰησ.*). Ebenſo ſchließt 7, 1 mit dem *καὶ μετὰ ταῦτα* an Kap. 6 an, während erſt 7, 14 die Erzählung von der Wirkſamkeit Jeſu in Jeruſalem beginnt (*ἀνέβη ἰησ. εἰς τ. ἱερὸν*), die bis Kap. 10 fortgeht. Gerade ſo markieren 12, 36; 17, 1 mit ihrem *ταῦτα ἐλάλησεν ἰησ.* ſichtlich einen Abſchnitt. Aber ſelbſt 9, 35 iſt klar, wie das *ἤκουσεν ἰησ.* nach der langen Erzählung vom Blindgeborenen das Geſpräch Jeſu mit ihm beginnt, auf welches dieſelbe hinaus will.

Wie Matth. 28, 9 betont wird, daß es Jeſus war, der den Weibern erſchien, ſo heißt es 21, 1 *ἐφανέρωσεν ἑαυτὸν πάλιν ἰησ.* (vgl. 21, 14). Damit hängt es wohl zuſammen, daß es 21, 4 beim Beginn der Erſcheinung heißt: *ἔστη ἰησ. εἰς τὸν αἰγιαλόν* und am Schluß 21, 13 *ἔρχεται ἰησ. καὶ λαμβάνει κτλ.*, worauf unmittelbar Vers 14 folgt, daß es Jeſus war, der ſich ihnen ſo zum dritten Male offenbarte [1]).

Aber Johannes geht weiter. In ſieben Stellen, wo ſchon das voranſtehende Subjekt zeigt, daß dasſelbe ſtark betont iſt (6, 15; 8, 59; 11, 33. 38; 12, 44; 18, 4; 19, 26), ſteht das artikelloſe *ἰησ.* und ſelbſt einmal, wo das *ἰησ.* ſeine gewöhnliche Stelle nach dem Verbum hat 16, 19 (*ἔγνω ἰησ.*), das an die Stellen 6, 15; 18, 4 erinnert. Dagegen iſt es undenkbar, daß, während über 50 mal *εἶπεν ὁ ἰησ.* ſteht, 8, 58, wo der Artikel in B C ſo leicht nach dem *αὐτοῖ*C abfiel (vgl. Textkritik S. 109), der Artikel fehlen kann, wie Neſtle annimmt. Das Eigentümlichſte aber iſt, daß 1, 48. 50 und noch 23 mal *ἀπεκρίθη ἰησ.* artikellos ſteht. Wollte man meinen, daß ganz äußerlich der Zuſammenſtoß von *H* und *O* vermieden ſei, weil wir auch *ἀνέβη ἰησ.*, *ἐφανερώθη ἰησ.* fanden, ſo ſpricht dagegen, daß es 13, 38 auch *ἀποκρίνεται ἰησ.* heißt. Dagegen heißt es ganz ſicher 5, 19: *ἀπεκρίνατο οὖν ὁ ἰησ.* (vgl. 13, 26 *ἀποκρίνεται οὖν ὁ ἰησ.*), 6, 70: *ἀπεκρίθη αὐτοῖς ὁ ἰησ.* (vgl. 8, 34;

1) Es wird daher gegen Textkritik S. 109 der Artikel nach BCD zu ſtreichen ſein. Ebenſo erklärt ſich wohl, daß Kap. 20, wo zwar V. 14 das artikelloſe *ἰησ.* einfach Prädikat iſt, V. 15. 16. 17 *λέγει αὐτῇ ἰησ.* ſteht, um zu betonen, daß es Jeſus war, der ihr erſchien, wo der Artikel darum nicht mit Textkritik S. 109 gegen ℵBL und BDL feſtgehalten werden kann.

10, 25. 32. 34), wozu noch die Stellen 7, 16: 16, 31; 18, 20. 23 kommen, wo die meisten Kritiker zwar nach ℵB, BC, ℵBC, BCL den Artikel weglassen, aber nach C und Ω der Wegfall des *O* sehr wahrscheinlich ist (vgl. Textkritik S. 108). Es scheint sich daraus zu ergeben, daß im fließenden Fortgang der Erzählung, wie er durch das *οὖν* oder ein zurückweisendes *αὐτοῖς* angedeutet ist, wie gewöhnlich, der Artikel steht und nur da, wo, wie das Asyndeton zeigt, nachdrucksvoll bemerkt werden soll, was Jesus auf eine Frage oder sonst einen Anlaß gesagt hat, der Artikel fehlt.

Man könnte versucht sein, in der Apostelgeschichte 1, 1 mit BD das artikellose *ιησ.* zu lesen und anzunehmen, daß, wie Mark. 1, 9, bei der ersten Erwähnung des Namens Jesu der Artikel fehle und erst nachher mit demselben auf ihn zurückgewiesen werde. Aber dazu schließt sich doch der zweite Teil des lukanischen Geschichtswerks zu eng an den ersten an, und Jesus erscheint von vornherein als der, von welchem das Evangelium erzählt, so daß das *O* nach *O* ausgefallen sein wird. Selbstverständlich steht der Artikel 1, 11 bei dem Hinweis auf den gen Himmel gefahrenen Jesus (*οὗτος ὁ ιησ., ὃν κτλ.* vgl. 2, 32. 36) oder 17, 3, wo damit der Jesus bezeichnet wird, den Paulus verkündigte. Ähnlich ist ja aber im ganzen Buch der Jesus, von dem das Evangelium erzählte, der Gegenstand der apostolischen Verkündigung (8, 35: *εὐαγγελίσατο τὸν ιησοῦν*, vgl. 9, 20; 17, 18; 19, 13). Wie 19, 15 auf Vers 13, so weist das *εἰς τὸν ιησ.* 19, 4 auf *εἰς τὸν ἐρχόμενον μετ' αὐτὸν* zurück. Auch das *ἐν τῷ ιησ.* 4, 2 weist nach dem Zusammenhang auf das Objekt der Verkündigung zurück und das *σὺν τῷ ιησ.* 4, 13 auf den, von welchem Petrus geredet hatte. In dem *ἐπὶ τῷ ὀνόματι τοῦ ιησ.* 5, 40 handelt es sich um den Namen dessen, dessen Messiaswürde die Apostel bezeugt hatten. Da hier das *τοῦ ιησ.* keine Varianten hat, sowie auch in der ganz analogen Stelle 4, 18, wird daher gegen Textkritik S. 42 trotz B gelesen werden müssen *ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ ιησ.* Auch das *τὸ περὶ τοῦ ιησ.* 18, 25 weist auf den *ὁδὸς τοῦ κυρίου* hin, in dem Apollos bereits unterwiesen war.

Doch steht ιησ. ohne Artikel mehr als doppelt so oft in der Apostelgeschichte. In der Mehrzahl der Stellen ist das Fehlen des Artikels freilich wie überall veranlaßt durch eine Apposition, wie 2, 22 ιησ. τὸν ναζωραῖον (vgl. 6, 14; 10, 38; 26, 9) oder 9, 17 ιησ. ὁ ὀφθείς σοι, viel häufiger aber dadurch, daß ιησ. selbst Apposition ist, wie τὸν παῖδα αὐτοῦ ιησ. 3, 13 (vgl. 4, 27. 30) oder τὸν χριστὸν ιησ. 3, 20 (vgl. 5, 42) βασιλέα ἕτερον εἶναι ιησοῦν 17, 7. Am häufigsten steht ὁ κύριος ιησ. 1, 21 (vgl. 16, 31; 20, 21), besonders im Genetiv nach τὸ ὄνομα 8, 16; 19, 5; 13, 17; 21, 13. Vgl. 15, 11; 20, 24. 35. Bemerke noch den Vokativ κύριε ιησ. 7, 59. Selbstverständlich steht der Name auch im Prädikat artikellos (9, 5 ἐγώ εἰμι ιησ. vgl. 22, 8; 26, 15). Wie auch in den Evangelien der Artikel fehlt, wenn andere von Jesu reden, so wird in der Missionspredigt verkündigt, daß Gott Jesum auferweckt hat (5, 30; 13, 23 vgl. Vers 33) oder daß Jesus der Messias sei (18, 5. 28, wo wohl ιησ. als Subjekt gedacht ist). So redet Petrus 1, 16 von der Gefangennahme Jesu (τοῖς συλλαβοῦσιν ιησ.) und 25, 19 ist von dem Streit περί τινος ιησ. τεθνηκότος die Rede. Aber auch der Verfasser selbst erzählt ja eigentlich nicht von Jesu, so daß er mit dem Artikel auf ihn zurückweisen könnte, sondern erwähnt nur die Mutter Jesu 1, 14, wo nach B der Artikel zu streichen ist, wie den Geist Jesu 16, 7 und daß Stephanus gesehen habe Jesum zur Rechten Gottes stehen (7, 55).

In den Paulinischen Briefen erscheint im Hinweis auf den geschichtlichen Jesus der Name artikellos. Vgl. Röm. 10, 9 (κύριον ιησοῦν) und als Gegensatz dazu 1 Kor. 12, 3 (ἀνάθημα ιησ.). Nach Phil. 2, 10 sollen sich vor dem Namen, den Jesus empfangen hat (κύριος), alle Knie beugen. Auf die Auferweckung des geschichtlichen Jesus weist 2 Kor. 4, 14 hin (vgl. 1 Thess. 4, 14: ιησ. ἀπέθανεν καὶ ἀνέστη). Die Apostel sind Knechte der Gemeinde διὰ ιησοῦν, weil sie Jesus ihnen verkündigen und sie zum Glauben an ihn führen sollen (2 Kor. 4, 5 vgl. 4, 11 παραδιδόμεθα διὰ ιησοῦν). Daher kann selbst der Glaube als Glaube an Jesum charakterisiert werden. (Röm. 3, 26.) Selbstverständlich fehlt der Artikel 2 Kor. 11, 4, wo Paulus den Fall

ſetzt, daß einer ἄλλον ἰησοῦν verkündigt als den von ihm Verkündigten, oder 1 Theſſ. 1, 10 wo ἰησοῦν (das außerdem ein artikuliertes Partizip als Appoſition bei ſich hat) Appoſition zu τὸν υἱὸν αὐτοῦ iſt. Beſonders häufig iſt ἰησ. Appoſition zu ὁ κύριος (1 Kor. 11, 23 vgl. 2 Kor. 4, 14. 1 Theſſ. 2, 15; 4, 2), das im Genetiv nach τῷ ὀνόματι (1 Kor. 5, 4), ἡ χάρις (1 Kor. 16, 23), ὁ πατήρ (2 Kor. 11, 32), und τῇ ἀποκαλύψει (2 Theſſ. 1, 7) vorkommt. Dasſelbe gilt natürlich von der Appoſition bei ὁ κύριος ἡμῶν 1 Theſſ. 3, 11 (vgl. 2, 19), das ebenfalls in den Verbindungen mit τὸ ὄνομα (2 Theſſ. 1, 12), ἡ χάρις (Röm. 16, 20), aber auch mit τῇ δυνάμει (1 Kor. 5, 4), τῇ παρουσίᾳ (1 Theſſ. 3, 13) vorkommt. Dazu kommen nach B noch die Stellen Röm. 5, 11. 1 Kor. 1, 8. 2 Kor. 8, 9. Kol. 1, 3, wo bei ihm allein das einfache ἰησ. ſteht. Dasſelbe gilt natürlich von den Stellen, wo ὁ κύριος ἡμῶν Appoſition zu dem artikelloſen ἰησ. iſt (Röm. 4, 24. 1 Kor. 9, 1).

Ausnahmen bilden die Stellen, wo das artikulierte ἰησ. auf ein eben dageweſenes artikelloſes zurückweiſt (2 Kor. 4, 11. 1 Theſſ. 4, 14), oder auf den geſchichtlichen Jeſus, in dem die Leſer den χριστός kennen gelernt haben (Eph. 4, 21). Röm. 8, 11 liegt die Pointe des Gedankens, wie wir ſehen werden, darauf, daß der Jeſus, den Gott von den Toten auferweckt hat, eben der χριστός war, der als der Heilsmittler auch unſere Auferweckung verbürgt. Weniger durchſichtig iſt die Setzung des Artikels vor ἰησ. 2 Kor. 4, 10 und Gal. 6, 17. Die Stellen ſind darin einander ähnlich, daß die νέκρωσις nur ein Bild iſt für die Leiden und Mühſale Jeſu, und daß er durch ebenſolche ſeinen Knechten das Malzeichen aufdrückt, woran man ſie erkennt. Hier handelt es ſich alſo nicht um eine einfache Ausſage über den geſchichtlichen Jeſus, ſondern um eine Reflexion des Apoſtels über die Eigenart ſeines Lebens. Daß das artikelloſe κύριος ἰησ. Röm. 15, 12. Kol. 3, 17 (vgl. Röm. 14, 14. Phil. 2, 19. 1 Theſſ. 4, 1) ganz zum nomen proprinm geworden iſt, habe ich Jahrgang 1911, Seite 526. 534 nachgewieſen.

Im Hebräerbrief ſteht das artikelloſe ἰησ. nicht nur, wo von ſeinen Leiden (13, 12 vgl. 10, 19) und ſeiner Himmel-

fahrt (6, 20) die Rede ist, sondern auch, wo er der Bürge des neuen Bundes heißt, was er durch seinen Tod geworden (7, 22). Ebenso erscheint es als Apposition (2, 9; 3, 1; 12, 2. 24), auch nach τ. κυρ. ἡμῶν (13, 21) und, wo es noch eine Apposition bei sich hat (4, 14). In den Petrinischen Briefen kommt es nur 2 Petr. 1, 2 artikellos vor mit der Apposition τ. κυρ. ἡμῶν; bei Jakobus und Judas kommt es überhaupt nicht vor. Bei Johannes steht (I 2, 22; 5, 1) ἰησ. ἔστιν ὁ χριστός oder ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ (I 4, 15; 5, 5), außerdem noch 1, 7 mit der Apposition τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ. Der Artikel vor ἰησ. I 4, 3 blickt ausdrücklich auf Vers 2 zurück. In der Apokalypse ist ἡ μαρτυρία ἰησοῦ, wie 6, 9 zeigt, der stehende Ausdruck für die ganze durch ihn empfangene Gottesoffenbarung (12, 17; 19, 10; 20, 4), sogar mit Einschluß derjenigen, die er durch den prophetischen Geist (19, 10) und die Visionen dieses Buches mitteilt (1, 9). Die vorbildliche Geduld des geschichtlichen Jesus heißt (1, 9) ὑπομονὴ ἐν ἰησ.; aber ob mit der πίστις ἰησ. (14, 12) die Treue Jesu gemeint, ist sehr zweifelhaft. Es ist doch wohl wie Röm. 3, 26 der Glaube an den geschichtlichen Jesus als den Heilsmittler. Apposition ist das artikellose ἰησ. nach ἐγώ (22, 16) und nach ἡ χάρις τοῦ κυρίου (22, 21), vgl. noch das κύριε ἰησ. (22, 20).

2. Der Artikel vor χριστός.

Der Name χριστός ist ursprünglich ein einfaches Verbaladjektiv und kommt als solches noch vor in der Quelle des Lukas (2, 11; 23, 2): ein gesalbter Herr, ein gesalbter König. Nun weiß aber das Alte Testament nur von einem Gesalbten, der Ps. 2 der Gesalbte Jahves heißt (Apg. 4, 26), und von dem auch Luk. 2, 26 als dem Gesalbten Jahves oder τοῦ θεοῦ (9, 20 vgl. 23, 35) die Rede ist. Von diesem, dem Volke zuvor verheißenen, Gesalbten (Apg. 3, 20) ist nun stets als dem Gesalbten schlechthin, dem Messias, geredet. Über ihn werden die Schriftgelehrten befragt, wo er geboren wird (Matth. 2, 4); von ihm sagen sie, daß er der Sohn Davids sei (Mark. 12, 35. Matth. 12, 42. Luk. 20, 41). Man streitet darüber, was von ihm, wenn er kommt, zu erwarten ist (Joh. 7, 27. 31, 41 f.)

und betont, daß das Gesetz sage, er bleibe in Ewigkeit (Joh. 12, 34). Aber schon Jesus hat gesagt, daß der Messias nach der Schrift leiden müsse (Luk. 24, 26. 46); und die Apostel beweisen aus dem Alten Testament, daß der Messias leiden und auferstehen müsse (Apg. 17, 3), wie ja schon David (2, 31) von seiner Auferstehung geredet habe.

Dieser verheißene Gesalbte oder Messias wird nun im Neuen Testament als ὁ χριστός schlechthin bezeichnet, so Mark. 13, 21 (Matth. 24, 23), Matth. 1, 17; 11, 2 (vgl. Joh. 1, 41: τὸν μεσσίαν, ὅ ἐστιν μεθερμ. χριστός), Apg. 8, 5. Daß aber der Ausdruck deshalb nicht als Namenbezeichnung, sondern als einzigartige Würdebezeichnung gedacht ist, zeigt, daß der Artikel stets im Prädikat beibehalten wird, wie Mark. 8, 29: σὺ εἶ ὁ χριστός (vgl. Matth. 16, 20; 24, 5. Luk. 3, 15; 4, 41; 23, 39. Joh. 1, 20, 25; 3, 28; 4, 29; 7, 26; 10, 24. Apg. 18, 5. 28 und sogar wo eine artikulierte Apposition dabeisteht wie Mark. 14, 61. Matth. 26, 63. Matth. 16, 16. Joh. 11, 27; 20, 31 vgl. auch Mark. 15, 22). Als Apposition steht sogar (Apg. 5, 42) nach εὐαγγ. τὸν χριστόν das nomen proprium ἰησοῦν. Zum nomen proprium wird das artikellose χριστός erst Matth. 1, 16; 27, 17. 22: ὁ λεγόμενος χριστός. Vgl. Mark. 9, 41. Matth. 26, 68. Joh. 9, 22. Apg. 2, 36.

Auch bei Paulus geht der Gebrauch des ὁ χριστός von der Bezeichnung des Alttestamentlichen Messias aus. Daß aus den Vätern der Messias stammt, ist der höchste Vorzug Israels (Röm. 9, 5): der nach 1 Kor. 10, 4 dem israelitischen Heere nachfolgende Fels konnte nach Paulus nur der Messias sein. Wenn Christus Röm. 15, 3 zum Vorbilde aufgestellt wird, so ist es nicht das irdische Leben Jesu, an das dabei gedacht ist, sondern, wie aus der dafür angeführten Psalmstelle erhellt, der Messias, dessen Verhalten dort beschrieben wird. Eph. 5, 14 ist in dem für ein alttestamentliches Wort gehaltenen Zitat ὁ χριστός selbstverständlich der Messias. Eph. 1, 12 sind die προηλπικότες die auf Grund des ihnen verheißenen Messias hoffenden Juden. Vgl. 2, 5, wo von den Juden, wie von den Heiden gesagt wird, daß sie tot waren und mit lebendig gemacht sind

mit dem Gesalbten. Die ganze Stelle Kol. 3, 1—4 ist beeinflußt von der Reminiszenz an Psalm 110, wonach der Messias zur Rechten Gottes sitzt (Vers 1). Daher schon das darauf vorbereitende *συνηγέρθητε τῷ χριστῷ* (Vers 1), das *σὺν τῷ χριστῷ* und *ὁ χριστός* (Vers 3 und 4), wonach dieser zu Gott erhöhte Messias erst am Ende als solcher offenbar wird. Selbst 2 Kor. 1, 5 liegt die Pointe des Gedankens darauf, daß, wie die Leiden des verheißenen Heilsmittlers auf uns übergehen, so durch denselben auch unsere Tröstung vermittelt sein muß.

Nur in diesen 10 Stellen, die an die messianische Bedeutung des *ὁ χριστ.* anknüpfen, liegt ein sachlicher Grund zur Setzung des Artikels vor; überall sonst hat dieselbe nur formelle Gründe. Sehr häufig ist der Artikel einfach zurückweisend; so weist Röm. 9, 3 das *ἀπὸ τοῦ χρ.* auf den Christus zurück (Vers 1), in dem Paulus so lebt, daß all sein Reden nur Wahrheit sein kann; 14, 18 knüpft das *δουλεύων τῷ χρ.* an das *ὑπὲρ οὗ χρ.* Vers 15 an. 1 Kor. 1 ,13 ist es für die Exegese von entscheidender Bedeutung, daß die Frage *μεμερ. ὁ χρ.* an die gerichtet ist, welche von sich sagen: *ἐγὼ δὲ χριστοῦ.* 1 Kor. 15, 15 weist das *τὸν χρ.* ganz deutlich zurück auf den Christus, von dem Vers 12. 13. 14 immer wieder gesagt war, daß er auferweckt ist. Vgl. noch 15, 23 (*ἀπαρχὴ χριστός, ἔπειτα οἱ τοῦ χριστοῦ*), 2 Kor. 3, 4 (*διὰ τοῦ χρ.* nach dem Vers 3 vorhergegangenen *ἐπιστολὴ χριστοῦ*), Eph. 5, 2 (*ὁ χριστός* mit Bezug auf das *ἐν χριστῷ* 4, 32). Auch Eph. 1, 12 weist das *ἐν τῷ χρ.* deutlich auf den zurück, in dem Gott die Erwählten von Ewigkeit her in seinem Heilsratschluß mit allen Heilsgütern gesegnet hat (1, 3 ff.).

Es braucht aber keineswegs *χρ.* vorher genannt zu sein, sondern aus dem Zusammenhange sich nur zu verstehen, daß der Christus gemeint ist, an den im Vorigen gedacht war. So 1 Kor. 15, 22, wo Vers 21 gesagt war, daß durch einen Menschen Tod gekommen und durch einen Menschen Auferstehung von Toten, und nun jener als der bekannte Adam und dieser durch *ἐν τῷ χρ.* bezeichnet wird. Genau so 2 Kor. 11, 2, wo der Apostel die Korinther *ἑνὶ ἀνδρί* vermählen wollte, und dieser

εἷς ἀνήρ nun durch τῷ χρ. bezeichnet wird. Vgl. noch Phil. 1, 15. 17, wo vorher Vers 14 von dem Gotteswort die Rede war, das jetzt furchtloser verkündigt wird, und nun die verschiedenen Motive dieser Verkündigung aufgedeckt werden, deren Mittelpunkt ja bekanntlich Christus ist; Kol. 1, 7, wo Epaphras als σύνδουλος des Apostels bezeichnet und nun der διάκονος τοῦ χρ. genannt wird, in dessen Dienst er ja der σύνδουλος des Apostels geworden. Eph. 5, 23. 24. 29 weist das artikulierte χρ. auf das ὡς κυρίου zurück, weil Christus als das Haupt der Gemeinde eben der Herr ist, dem die Weiber in ihren Männern als dem eigentlichen Herrn sich unterordnen sollen, wie 6, 5 die Sklaven Christo als dem Gegenbilde ihrer natürlichen Herren (vgl. 1 Kor. 12, 12, wo ὁ χρ. als das Gegenbild eines Leibes mit vielen Gliedern gedacht ist). Auch das καταστρηνιάσωσιν τοῦ χρ. 1 Tim. 5, 11 geht auf den χρ., dem die jungen Witwen, welche sich dem Gemeindedienst widmen, geweiht gedacht sind.

Oft erhellt sogar erst aus dem Folgenden, daß das artikulierte χρ. sich auf den Christus bezieht, dessen Erkenntnis die Apostel wie einen Wohlgeruch verbreiten (2 Kor. 2, 14), der durch Gottes Allmacht auferweckt ist (Eph. 1, 20) oder in dem sie unterwiesen sind durch das, was in dem ihnen als der Christ verkündigten Jesus Wahrheit war (Eph. 4, 20 ff., vgl. S. 357). Selbstverständlich steht der Art. 2. Kor. 13, 3, wo von dem in dem Apostel redenden Christus gesprochen wird. Keinerlei sachlicher Grund liegt aber vor in den gegen 50 Stellen, in denen auf ein artikuliertes Hauptwort das artikulierte τοῦ χρ. folgt. Hier scheint wirklich nur der Artikel vor dem Hauptwort den Ausschlag für die Setzung des Artikels vor χρ. gegeben zu haben, wie Röm. 7, 4. 1 Kor. 10, 16. Eph. 4, 12 (τὸ σῶμα τοῦ χριστοῦ) und allen ähnlichen Stellen.

All diesen Stellen gegenüber steht aber χριστός rein als nomen proprium über 120 mal ohne Artikel. Aber dabei bleibt doch das Bewußtsein noch lebendig, daß χρ. eigentlich Appellativum ist. Nur hat die ursprüngliche Bedeutung desselben, die auf den gesalbten König der Verheißung hinweist, für Paulus jede Bedeutung verloren. Wohl aber bleibt an dem Namen die

Bedeutung des verheißenen Heilsmittlers haften, der Christus durch seine Erhöhung zum Throne Gottes geworden ist. Es ist im Gebrauch desselben vielfach noch deutlich zu sehen, daß er dem Personnamen Jesus vorgezogen wird, wo auf diese seine Bedeutung der Nachdruck gelegt werden soll. Typisch dafür ist die Stelle Röm. 8, 11 (vgl. S. 357), wo scheinbar ganz tautologisch erst von der Auferweckung Jesu die Rede ist und dann von der Auferweckung Christi, mag man nach Textkritik S. 89 χριστοῦ lesen oder mit Nestle χριστοῦ ἰησοῦ, was für unsere Frage, wie wir sehen werden, keinen Unterschied macht. Dort handelt es sich um die bloße Tatsache der Auferweckung Jesu, hier darum, daß dieser Jesus, der darum schon durch den Artikel nicht als ein beliebiger Mensch, der den Namen Jesus trägt, sondern als der bekannte Jesus bezeichnet war, der Heilsmittler ist, dessen Auferweckung die unsrige verbürgt (bemerke das betont am Schluß des Partizipialsatzes stehende χριστόν, während ἰησοῦν zwischen ἐγείρας und ἐκ νεκρῶν stand). Als solcher war ja Christus schon 8, 10 gekennzeichnet, wo es heißt, daß Christus in uns ist. Nicht von der menschlichen Person, die den Namen Jesus führt, konnte doch gesagt werden, daß sie in uns ist, sondern nur von dem erhöhten Christus. Daher steht in allen Stellen, wo von dieser Lebensgemeinschaft mit Christo die Rede ist, χριστός, wie Gal. 2, 20; 3, 27; 4, 19. Phil. 1, 13. Kol. 3, 11 und in dem über 20 mal vorkommenden ἐν χριστῷ, das entweder auf die Lebensgemeinschaft mit ihm oder auf die Begründung des Heils in ihm geht. Wo von dem Tode und der Auferstehung Jesu als den spezifischen Heilstatsachen die Rede ist, heißt er χριστός. Vgl. Röm. 5, 6. 8; 14, 15. 1 Kor. 5, 7; 8, 11; 15, 3 (bemerke das κατὰ τὰς γραφάς). Dasselbe gilt von der Auferstehung Christi, wie sie 1 Kor. 15, 17 als die unentbehrliche Voraussetzung des Heils dargestellt wird. Man darf nur Stellen wie Röm. 10, 4. 6. 7. 2 Kor. 5, 16. Phil. 3, 8 lesen, um sich zu überzeugen, weshalb dort Paulus nicht ἰησ. geschrieben hat. Damit hängt offenbar zusammen, daß wohl mit dem menschlichen Personennamen Jesu so oft ὁ κύριος oder ὁ κύριος ἡμῶν verbunden wird, aber mit χρ. nur Röm. 16, 18.

Kol. 3, 24, weil in dem Namen des χρ. ja schon die Erhöhung zum κύριος gegeben ist (vgl. Apg. 2, 36).

Im Hebräerbrief kommt noch ὁ χρ. 11, 26 zweifellos und 5, 5; 6, 1 sehr wahrscheinlich direkt von dem Messias vor und das artikellose χρ. als nomen proprium 3, 6; 9, 11. 24, wo Jesus ausdrücklich in seiner messianischen Qualität bezeichnet ist. Das τοῦ χρ. 3, 14 blickt abschließend auf das χρ. Vers 6; 9, 14 auf Vers 11 und 9, 28 auf 24 zurück. — 1 Petri 3, 15 heißt es, daß sie den in einer alttestamentlichen Stelle gemeinten κύριος als τὸν χριστόν, d. h. als den dort verheißenen Messias heiligen sollen, und 4, 13; 5, 1 sind die παθήματα τ. χρ. wohl die dem Messias nach 1, 11 bestimmten Leiden. Sonst wird noch 7 mal Jesus artikellos mit seinem Würdenamen χρ. genannt. — 1 Joh. 2, 22; 5, 1 kommt ὁ χρ. im Prädikat als technische Bezeichnung des Messias vor und nur II, 9 geht das τοῦ χρ. auf Vers 7 zurück und bezeichnet den dort nach dem, was das Christenbekenntnis von ihm aussagt, charakterisierten Jesus Christus. — Apokalypse 11, 15; 12, 10 finden wir wie bei Lukas den Messias Gottes, und 20, 4. 6 herrschen die Auserwählten mit dem Messias im tausendjährigen Reich als Gottes und seine Priester.

3. Der Artikel vor den zusammengesetzten Namen Jesu.

Die Entstehung der eigentümlichen Formel χριστὸς ἰησοῦς zeigt noch deutlich Matth. 1, 18, wo zweifellos das ganz eigenartige τοῦ δὲ χριστοῦ ἰησοῦ nach B gelesen werden muß (vgl. Textkritik S. 127). Das τοῦ χριστοῦ knüpft an das ἕως τοῦ χρ. Vers 17 an und dann wird noch nach dem ἰησοῦς ὁ λεγόμενος χριστός Vers 16 der Personennamen angereiht. Sonst kommt die Formel nur bei Paulus vor, weshalb Apg. 24, 24 denselben ausdrücklich περὶ τῆς εἰς χρ. ἰησ. πίστεως reden läßt.

Nur ganz vereinzelt noch kommen Stellen vor, die an die ursprüngliche Bedeutung des ὁ χρ. ἰησ. (der Messias Jesus) erinnern, so Gal. 6, 12, wo gegen Nestle nach B mit Textkritik S. 88 τῷ σταυρῷ τοῦ χρ. ἰησ. zu lesen ist, weil dort von den Juden die Rede, welche die gläubig gewordenen Volksgenossen darum verfolgen, weil sie den gekreuzigten Jesus als ihren

Messias bekennen. Eph. 3, 11 heißt es trotz der folgenden artikulierten Apposition, daß Gott den vorzeitlichen Heilsratschluß faßte ἐν τῷ χρ. ἰησ., während ein einfaches nomen proprium ohne Zweifel artikellos stehen würde. Es ist nicht mehr der Messias Jesus, dessen Angehörige nach Gal. 5, 24 ihr Fleisch gekreuzigt haben, sondern der Heilsmittler, der selbst für sie gekreuzigt ist. Ganz offenbar ist dagegen der Artikel Kol. 2, 6 einfach zurückweisend auf Vers 5 (τῆς εἰς χρ. πίστεως), da auch hier die Apposition τὸν κύριον folgt; wohl auch Eph. 3, 1, wo 2, 20 χρ. ἰησ. unmittelbar vorhergeht. Wie aber schon in diesen Stellen nur aus rein formalen Gründen der Artikel steht, so ist das χρ. ἰησ. bei Paulus völlig zum nomen proprium geworden, das ebensooft artikellos vorkommt wie das einfache χριστός. Es ist das genau dasselbe wie das κύριος ἰησ., das vielfach, wie wir sahen, zum reinen nomen proprium geworden, und wie unser „Kaiser Wilhelm".

So wenig freilich, wie die Wahl des nomen proprium χρ., wird auch die Wahl dieses Doppelnamens zufällig sein. Es genügt auch hier auf Stellen zu verweisen wie Gal. 2, 16; 4, 14. Phil. 1, 6. 8. 1 Tim. 1, 15; 2, 5 oder Tit. 2, 13, wo doch sicher nicht die geschichtliche Person Jesu gemeint ist, die in Betracht kommt, sondern der Heilsmittler Jesus. Wie wir schon Gal. 5, 24 sahen, daß die Angehörigkeit an ihn als den Heilsmittler betont wird, so steht das χριστοῦ über 10 mal, das χρ. ἰησοῦ sogar über 15 mal bei Worten, welche die Angehörigkeit an ihn bezeichnen wie δοῦλος, ἀπόστολος, διάκονος, δέσμιος und ähnlichen Ausdrücken. Wie das einfache ἐν χριστῷ, das die Lebensgemeinschaft mit Christo oder die Begründung des Heils in ihm bezeichnet, über 20 mal vorkommt, so steht ἐν χρ. ἰησ. gegen 40 mal. Auch das können wir beobachten, daß, wie mit χρ. ganz selten ὁ κύριος oder ὁ κυρ. ἡμῶν verbunden wurde, dasselbe vor dem χρ. ἰησ. nie vorkommt und nach demselben nur höchstens 10 mal und sicher nie ohne besondere Absicht. Es ist sehr begreiflich, daß der Apostel, der die geschichtliche Person Jesu nicht gekannt hatte, dem er erst als der zur vollen messianischen Herrlichkeit Erhöhte erschienen war, den Namen χρ. oder χρ. ἰησ. bevorzugte. So kommt es, daß selbst 1 Tim. 6, 13,

wo das schöne Bekenntnis Jesu vor Pilatus erwähnt wird, noch χρ. ἰησ. steht, weil nur der zu Gott Erhöhte angerufen werden kann wie in der Beschwörung bei ihm.

Ganz anders steht es mit dem Doppelnamen ἰησοῦς χριστός, der von der geschichtlichen Erscheinung Jesu ausgeht, dann aber ihn als den Messias charakterisiert und nur, weil χρ. selbst vielfach zum nomen proprium geworden, mit ἰησ. zu einem Namen verschmilzt. Dieser Name ist im ganzen Neuen Testament vielfältig verbreitet. Schon Mark. 1, 1 wird in der Überschrift das Buch bezeichnet als εὐαγγ. ἰησ. χρ., und ebenso das Geschlechtsregister Matth. 1, 1 als βίβλος γενέσεως ἰησ. χρ. In der Apokalypse erscheint er in der Überschrift 1, 1. 2, wie in beiden Petrusbriefen in der Zuschrift 1, 1, im Judasbrief sogar 2 mal (Vers 1 ἰησ. χρ. δοῦλος — τοῖς ἰησ. χρ. τετηρημένοις). Matth. 16, 21 heißt es beim Übergang zu der Leidensverkündigung ἀπὸ τότε ἤρξατο ἰησ. χρ. Der Prolog des Johannesevangeliums geht 1, 17 mit dem διὰ ἰησ. χρ. zur geschichtlichen Erscheinung des λόγος über (vgl. 17, 3 ὃν ἀπέστειλας ἰησ. χρ.). Apg. 9, 34 heißt es ἰᾶταί σε ἰησ. χρ. Der Genetiv steht besonders nach ὄνομα 2, 38; 8, 12; 10, 48; 16, 18 (vgl. auch 10, 36 διὰ ἰησ. χρ.). Im Hebräerbrief weist das ἰησ. χρ. ἐχθές 13, 8 ausdrücklich auf die geschichtliche Vergangenheit Jesu hin und 10, 10 redet von der προσφορὰ τοῦ σώματος ἰησ. χρ. (vgl. noch 13, 21). Im ersten Petrusbrief kommt außer der Überschrift ἰησ. χρ. noch 7 mal vor nach αἵματος (1, 2), nach ἀναστάσ. (1, 3; 3, 21), nach ἀποκαλύψ. (1, 13), die auf die irdische Erscheinung Jesu hinweisen wie 2, 5; 4, 11, wo von der Wirksamkeit des Erhöhten und 1, 7, wo von seinem Wiedererscheinen die Rede ist. In den Johannesbriefen (I, 4, 2; 5, 6; II, 7) liegt ein besonderes Gewicht auf den zusammengesetzten Namen im Gegensatz zu der gnostischen Irrlehre, welche den Menschen Jesus von dem himmlischen Christus unterscheiden wollte.

In den katholischen Briefen erscheint der Personenname ἰησ. χρ. sehr häufig als Appposition zu einer Wesensbezeichnung Christi. Zwar das κυρίου ἰησ. χρ. δοῦλος (Jak. 1, 1) ist, wie schon Jahrgang 1911, IV S. 526 gezeigt, bereits

selbst wieder ganz zum nomen proprium geworden, aber Jak. 2, 1. 1 Petr. 1, 3 zeigt das τοῦ κυρίου ἡμῶν ἰησ. χρ. recht deutlich, wie der Wesensbezeichnung der Personennamen als Apposition angefügt ist. Vgl. noch 2 Petr. 1, 8. 14. 16. Oft wird hier die Wesensbezeichnung erweitert, wie τοῦ κυρίου ἡμῶν καὶ σωτῆρος 2 Petr. 1, 11; 2, 20; 3, 18 und besonders τοῦ θεοῦ ἡμῶν καὶ σωτῆρος ἰησ. χρ. 2 Petr. 1, 1; τὸν μόνον δεσπότην καὶ κύριον ἡμῶν ἰησ. χρ. Jud. 4. Bei Johannes bildet ἰησ. χρ. Apposition zu ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ (1 Joh. 1, 3; 3, 23; 5, 20) und I, 2, 1 zu παράκλητον. Umgekehrt tritt zu dem Doppelnamen eine Apposition, aber fast ausschließlich, wo das τοῦ ναζωρ. auf die geschichtliche Erscheinung Jesu zurückweist (Apg. 3, 6; 4, 10), wo das παρὰ ἰησ. χρ. τοῦ υἱοῦ τοῦ πατρός 2 Joh. 3 an das παρὰ θεοῦ πατρός anknüpft oder in der langen Apposition zu Apok. 1, 5, welche die Stücke aufzählt, durch welche ἰησοῦς der χριστός geworden ist. Ganz vereinzelt steht Jud. 25 διὰ ἰησ. χρ. τοῦ κυρίου ἡμῶν.

Was das zu bedeuten hat, wird erst bei Paulus klar. Bei ihm, wo das artikellose ἰησ. χρ. im Nominativ 1 Kor. 3, 11. 2 Kor. 13, 5. Phil. 2, 11. 1 Tim. 1, 16, im Genetiv Röm. 1, 6; 16, 25; Gal. 1, 12 und nach Präpositionen wie διὰ Röm 1, 8; 16, 27. Gal. 1, 1. Eph. 1, 5. Phil. 1, 11, ἐν Gal. 3, 14 und εἰς Gal. 2, 16 vorkommt, wird ebenfalls ganz selten τοῦ κυρ. ἡμῶν hinzugefügt, wie Röm. 5, 21; 7, 25 oder Röm. 1, 4. 1 Kor. 1, 9 [1]).

Der Grund davon kann wohl nur sein, daß sich noch das Bewußtsein erhalten hat, wie in dem zweiten Teil des Doppelnamens schon eigentlich eine Wesensbezeichnung liegt. Denn es ist merkwürdig, wie zahlreich umgekehrt die Stellen sind, wo ἰησ. χρ. selbst die Apposition zu einer Wesensbezeichnung bildet. Vgl. 2 Kor. 1, 19, wo ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ vorhergeht (wo gegen Nestle mit Textkritik Seite 133 ἰησ. χρ. zu lesen ist), wie in den oben

1) 1 Kor. 2, 2 ist das ἐσταυρωμένον, wie Gal. 3, 1 und 2 Tim. 2, 8 das ἐγηγερμένον, nur Bezeichnung der Seite, von der hier Christus in Betracht kommt (vgl. noch Tit. 3, 6 διὰ ἰησ. χρ. τοῦ σωτῆρος ἡμῶν).

genannten Stellen Röm. 1, 4. 1 Kor. 1, 9 und *τοῦ ἑνὸς ἀνθρώπου ἰησ. χρ.* Röm. 5, 15 (vgl. Vers 17). Am häufigsten aber steht auf Grund von 1 Kor. 8, 6 (*εἷς κύριος ἰησ. χρ.*). der Doppelname nach dem einfachen *ὁ κύριος* Röm 13, 14. 1 Kor. 6, 11 (vgl. 2 Theſſ. 3, 6). 2 Kor. 13, 13 (vgl. Phil. 4, 23) und nach *ὁ κύριος ἡμῶν* wie 2 Theſſ. 2, 16. Eph. 6, 24. Am öfteſten kommt das vor im Genetiv nach *διὰ* Röm. 5, 1. 11; 1 Kor. 15, 57. 1 Theſſ. 5, 9, nach *ἐν τῷ σταυρῷ* Gal. 6, 14, nach *ἐλπίδος* 1 Theſſ. 1, 3, *τῆς δόξης* 2 Theſſ. 2, 14, *τοῖς λόγοις* 1 Tim. 6, 3, *τὴν ἀποκάλυψιν* 1 Kor. 1, 7 (vgl. *τῇ ἡμέρᾳ* 1 Kor. 1, 8, *τῇ παρουσίᾳ* 1 Theſſ. 5, 23. 2 Theſſ. 2, 1, *τῆς ἐπιφανείας* 1 Tim. 6, 14, wofür 2 Tim. 1, 10 nur ſtatt *κυρίου σωτῆρος* ſteht). Auch nach *ὄνομα* ſteht es 1 Kor. 1, 2. 10. Eph. 5, 20. Am häufigſten aber nach *πατήρ* (Röm. 15, 6. 2 Kor. 1, 3. Eph. 1, 3. Kol. 1, 3 vgl. Eph. 1, 17) und in den Segenswünſchen nach *χάρις* Gal. 6, 18. 1 Theſſ. 5, 28. 2 Theſſ. 3, 18. Philem. 25 (vgl. noch 2 Kor. 8, 9). Alſo im ganzen gegen 30 mal.

II. Der Artikel vor Eigennamen überhaupt.

1. Die aus dem Alten Teſtament übernommenen Eigennamen haben im Nominativ wohl nirgends den Artikel, die indeklinablen Namen Neuteſtamentlicher Perſonen nur da, wo eine deutliche Rückweiſung vorliegt. So weiſt das *ὁ ἰωσήφ* Matth. 1, 24, wie nach Textkritik Seite 142 gegen Neſtle zu leſen iſt, auf die dem Joſeph gewordene Engeloffenbarung zurück, ſo das *ὁ ἰωσήφ* Math. 27, 59 auf das Vers 57 f. von Joſeph Erzählte, ſo *ἡ ἐλισάβετ* Luk. 1, 7 auf 1, 5 und 1, 41 auf Vers 40. Auch bei dem Namen der Mutter Jeſu und der Maria von Bethanien, der ſtets (auch Luk. 2, 19 nach Textkritik Seite 15f. gegen Neſtle) *μαριάμ* geſchrieben wird, weiſt der Artikel Luk. 2, 19 auf Vers 16 zurück, wie Joh. 11, 32 auf Vers 31 und 12, 2 auf die in Kap. 11 ſtets als Schweſter der Martha Genannte [1]).

1) Das *τὸ ἅγαρ* Gal. 4, 24 weiſt freilich nicht auf eine Perſon, ſondern auf das Wort *ἅγαρ* zurück, während das *ἀμήν* Apok. 3, 14 durch den Art. perſonifiziert wird. Der Art. in *ὁ ἔσχατος ἀδάμ* 1 Kor. 15, 45 und

Im Akkuſativ und Dativ dagegen wird ſtets der Artikel geſetzt, damit erkennbar werde, ob der indeklinable Name als näheres oder entfernteres Objekt gemeint iſt. So gleich im Geſchlechtsregiſter Matth. 1, 1—16, wo überall der Erzeuger artikellos ſteht, der Erzeugte aber mit Artikel. Daß dies auch 1, 6. 16 geſchieht, obwohl der Artikel beim Namen vor der artikulierten Appoſition inkorrekt iſt, hat wohl nicht nur ſeinen Grund in dem Streben nach Gleichförmigkeit, ſondern auch darin, daß das Geſchlechtsregiſter eben erweiſen will, wie David, als deſſen legitimer Sohn Jeſus Chriſtus bezeichnet wird, in gerader Linie von dem dort genannten Abraham ſtammt und Joſeph, von deſſen Weibe Jeſus geboren ward, ebenſo von dem in der Überſchrift 1, 1 genannten David. Aber auch ſonſt heißt es Matth. 3, 9 (Luk, 3, 8) *πατέρα ἔχομεν τὸν ἀβρ.* (vgl. *τῷ ἀβρ.* Luk. 1, 55. Gal. 3, 8. Hebr. 6, 13. 1 Petr. 3, 6), Hebr. 11, 17. 20 *τὸν ἰσαάκ — τὸν ἰακώβ* (vgl. Röm. 9, 13 *τὸν ἡσαῦ*), Apg. 7, 9. 18 *τὸν ἰωσήφ*, 13, 21 f. *τὸν σαούλ — τὸν δαυίδ*, Apok. 11, 8 *τὸν γὼγ καὶ μαγώγ* (vgl. Apg. 7, 13 *τῷ φαραώ*, 7, 40 *τῷ ἀαρών*, Röm. 11, 4 *τῇ βάαλ*, Apok. 2, 14 *τῷ βαλάκ*) und bei Neuteſtamentlichen Namen *τὴν ἐλισάβετ* Luk. 1, 40, *τὴν μαριὰμ καὶ τὸν ἰωσήφ* 2, 16, *τὴν μαριάμ* Joh. 11, 31 (vgl. *τῇ ἐλισ.* Luk. 1, 57, *τῷ ἰωσήφ* Matth. 1, 18. Mark. 15, 45). Ausnahmen bilden nicht die Stellen, wo der Artikel vor einer artikulierten Appoſition fortfällt, Joh. 11, 28. Apg. 13, 22. Jak. 2, 21 (vgl. Joh. 4, 5) und 2 Petr. 2, 5. 7, wo *νῶε* und *λώτ* ſelbſt Appoſition zu *ὄγδοον* und *δίκαιον* ſind, wie *ἐξάβελ* Apok. 2, 20 zu *τὴν γυναῖκα*, wohl aber Luk. 13, 28, wo die Namen der Erzväter durch das folgende *καὶ πάντας τοὺς προφήτας* hinlänglich als Akkuſative beſtimmt ſind, und Luk. 16, 23. Joh. 8, 57, wo nur im Gleichnis oder im Munde der Gegner Jeſu auf Abraham reflektiert wird. Ebenſo fehlt beim Dativ der Artikel nur Apg. 7, 2, wo Abraham Appoſition zu *πατρὶ ἡμῶν* iſt, und

οὗτος ὁ μελχισ. Hebr. 7, 1, das auf 6, 20 zurückweiſt (vgl. dagegen 7, 10), war natürlich aus ſprachlichen Gründen unentbehrlich. Dagegen weiß ich das ganz eigenartige und dazu inkorrekte *ὁ μιχαὴλ ὁ ἀρχάγγελος* Jud. 9 (vgl. auch Apok. 12, 7) nicht zu erklären.

Hebr. 7, 1, wo das folgende ὑποστρέφοντι den Dativ deutlich genug andeutet.

Der Genetiv schließt sich überall artikellos an, wo das Substantiv notwendig eine Ergänzung durch ihn forderte, und darum die Erkenntnis des indeklinablen Namen als Genetiv völlig gesichert ist. So nach υἱός, θυγάτηρ, τέκνον, πατέρα, γένος, οἶκος (vgl. dagegen Matth. 1, 6 ἐκ τῆς τοῦ οὐρίου, wo der Artikel durch das fehlende γυναικός der Deutlichkeit wegen gefordert war), oder nach Ausdrücken wie στόμα, πόδες, μήτρας (Röm. 4, 19) mit dem Genetiv.[1] Dazu gehört auch das ἐκ φυλῆς, womit Apok. 7, 4 ff. die zwölf Stämme Israels aufgezählt werden (vgl. Luk. 2, 36. Phil. 3, 5) und das ἐν ὄρεσιν Matth. 4, 13, sowie andere unmittelbar aus dem Alten Testament entlehnte Ausdrücke wie τὰ ὅσια δαυίδ Apg. 13, 34 und das seit Hebr. 6, 20 immer wiederkehrende κατὰ τὴν τάξιν μελχισεδέκ. Aber auch dort steht neben σκηνὴ δαυίδ Apg. 15, 16 σκηνὴ τοῦ μολόχ Apg. 7, 43, vielleicht weil dieser Name der unbekanntere war und durch den Artikel auf ihn als den der gemeinten Gottheit hingewiesen wurde (vgl. ἡ ῥίζα δαυίδ Apok. 5, 5 und τοῦ ἰεσσαί Röm. 15, 12. Apg. 13, 22). Wenn dagegen Luk. 3, 23 auf ὢν υἱός — ἰωσήφ über 70 Namen mit τοῦ vor dem Genetiv folgen, so können dieselben natürlich unmöglich in demselben Verhältnis zu ἰωσήφ und zueinander stehen wie das artikellose ἰωσήφ zu υἱός. Es folgt daraus, daß sie einander nicht subordiniert, sondern koordiniert sind und im Gegensatz zu dem vermeintlichen Vater Jesu, dessen Geschlecht feststellen zu wollen, wo nicht eine ausgesprochene Absicht vorliegt wie bei Matth., völlig zwecklos wäre, die wirklichen Ahnen Jesu (durch Maria) aufgezählt werden. Joh. 1, 45 bezeichnet das τοῦ ἰωσήφ Jesum als einen durch seinen Vater und seine Heimat hinlänglich von anderen gleichen Namens Unterschiedenen. Es wird also vorausgesetzt, daß Joseph ein dem Nathanael ebenso bekannter Mann war wie Nazareth ein ihm bekannter Ort. Ebenso wird Matth. 22, 42 auf die ausdrückliche Frage, wessen Sohn der Messias sei, geantwortet: τοῦ δαυίδ, während in den Parallelen Mark. 12, 35. Luk. 20, 42 die Schriftgelehrten ein-

fach lehren, daß der Meſſias ein Davidſohn ſei. Joh. 8, 39 bezeichnet τὰ τέκνα τοῦ ἀβρ. nicht von Abraham erzeugte Kinder, ſondern ihm weſensähnliche (vgl. auch Gal. 3, 29 τοῦ ἀβρ. σπέρμα). In ähnlicher Weiſe ſteht überall der Artikel, wo der Genetiv mannigfaltigere Beziehungen der Perſon zu dem Subſtantiv ausdrückt. So ἡ εὐλογία τοῦ ἀβρ. Gal. 3, 14, πηγὴ τοῦ ἰακώβ Joh. 4, 6, τῇ ὁδῷ τοῦ κάϊν oder τῇ ἀντιλογίᾳ τοῦ κορέ Jud. 11. Nur Jud. 11. Apok. 2, 14 bezeichnet das artikelloſe βαλαάμ abſichtlich den Bileamslohn und die Bileamslehre. Die ἡμέραι τοῦ νῶε Matth. 24, 37 aber können Luk. 17, 26. 28 durch das artikelloſe νῶε und λώτ bezeichnet werden, weil im Folgenden ſofort ausgeführt wird, inwiefern die Tage durch Noah und Lot charakteriſiert ſind.

Daß auch nach Präpoſitionen ordentlicherweiſe der Artikel vor den Indeklinablen fehlt, zeigen Stellen wie Matth. 1, 17; 8, 11. Apg. 3, 25; 7, 10. Röm. 5, 14. 2 Kor. 6, 15. Hebr. 7, 9. 14; 11, 32. Jud. 14. Wo der Artikel ſteht, iſt der Grund davon meiſt völlig durchſichtig. Hebr. 12, 24 mußte er die an ſich verſchiedene Bedeutung der Präpoſition ſicherſtellen, während 11, 4, wo dieſelbe durch das vorangehende ἄβελ deutlich gemacht war, παρὰ κάϊν ſtehen konnte. Matth. 1, 3. 5. 6 ergab ſich das ἐκ τῆς von ſelbſt neben dem artikulierten Akkuſativ des Erzeugten, Joh. 11, 45 blickt auf Vers 31 zurück. Da nach ἐν 5 mal kein Artikel ſteht, ſo kann es nur abſichtsvoll ſein, wenn 1 Kor. 15, 22 ἐν τῷ ἀδάμ wie ἐν τῷ χριστῷ (vgl. Seite 360) auf den einen Menſchen zurückweiſt, durch den Tod gekommen iſt. Während durch ἐν τῷ βεεζεβούλ Matth. 12, 24 dies als der bekannte Name eines Oberſten der Dämonen bezeichnet wird, fehlt in der Parallele bei dem einfachen ἐν βεεζεβούλ Luk. 11, 18. 19 der Artikel. In dem σὺν τῷ πιστῷ ἀβρ. Gal. 3, 9 konnte der Artikel nicht fehlen.

2. Auch die gräziſierten und dadurch deklinierbar gewordenen hebräiſchen Namen bleiben im Nominativ artikellos, wie μωϋσῆς zeigt, das gegen 40 mal artikellos vorkommt. Nur Apg. 7, 31 forderte die Anknüpfung an Vers 29 den Artikel und 7, 37. 40 das Demonſtrativ. Dahin gehört vor allem auch das gräzi-

sierte ἰωάνης, das, abgesehen von den Stellen, wo im Prädikat der Artikel fehlt oder wegen der folgenden Appositon fortfällt, stets artikellos bleibt. So Matth. 4, 12; 11, 18; 21, 32. Luk. 9, 7; 11, 1; 20, 6 (wo es Subjekt im acc. cum inf. ist), Joh. 1, 15. 28 (wo nach der Analogie von 3, 23 f.; 10, 40 durchaus der Artikel gegen Nestle gestrichen werden muß); 3, 27; 4, 1; 10, 41. Apg. 1, 5, wo überall der Täufer gemeint ist, freilich außer bei Joh. meist nur in Stellen, wo nicht der Erzähler, sondern Jesus redet. Nur Matth. 3, 4 knüpft der Artikel an Vers 1, wie 14, 4 an Vers 2; Mark. 1, 6 an Vers 4, 1, 14 (wo τὸν ἰωάν. Subjekt des acc. c. Inf. ist) an die Einleitung über Johannes, 6, 18 an Vers 17; Luk. 3, 16 an Vers 15; 7, 19 an Vers 18; Joh. 1, 26 an den von den Abgesandten Befragten; 1, 35 an Vers 32 an. Matth. 11, 2, wo die Erzählung wieder nach allem von Jesu Berichteten zum Täufer zurückkehrt, steht ohne solche unmittelbare Zurückweisung ὁ ἰωάν. Der Name des Apostels erscheint Mark. 13, 3 neben drei anderen Jüngern, Luk. 9, 54 neben Jakobus, Apg. 3, 1 neben Petrus und Apg. 1, 13 in der Jüngeraufzählung, Gal. 2, 9 neben Jakobus und Kephas (freilich mit artikulierter Appositon) und Apok. 1, 4 für sich allein ohne Artikel (vgl. Apg. 13, 13, wo von Johannes Markus die Rede ist). Ganz einzigartig ist das ὁ ἰωαν. Mark. 9, 38, das Luk. 9, 49 aufgenommen wird.

Wie stark oft die Rückbeziehung, welche am häufigsten die Setzung des Artikels veranlaßt, wirkt, zeigt Mark. 15, 47, wo die Maria, die Joh. 20, 11 ohne Artikel steht und so selbstverständlich überall vor der artikulierten Appositon ἡ μαγδαληνή, doch trotz derselben den Artikel hat, weil auf Vers 40 zurückgegriffen wird. Vgl. noch das ὁ ἀνανίας Apg. 5, 5 mit Vers 1 und 3, das ὁ ἄννας Joh. 18, 24, das auf Vers 19 zurückweist, und das ὁ βαραββᾶς Joh. 18, 40, das den im Vorigen bereits genannten Namen erläutert. Das Apg. 4, 36 ausdrücklich als Beiname bezeichnete und gedeutete Barnabas ist ganz zum Eigennamen geworden und erscheint nur Apg. 13, 1 in offenbarer Anknüpfung an 12, 25 und in der Verbindung mit ὁ παῦλος

(worüber ſpäter zu handeln ſein wird) 13, 46 mit dem Artikel. Auch das ſo häufige gräziſierte σαῦλος hat nur 9, 1 im offenbaren Rückblick auf 7, 58; 8, 1. 3 den Artikel. Das Luk. 22, 3 ausdrücklich als Beiname bezeichnete ἰσκαριώτης (vgl. Matth. 10, 4; Joh. 12, 4), fälſchlich gräziſiert aus ἰσκαριώθ Mark. 3, 19; 14, 10. Luk. 6, 16, iſt Matth. 26, 14 mit dem überall artikelloſen Eigennamen Judas (Apg. 1, 13. 25. Jud. 1. Matth. 26, 47), der nur wegen der Verbindung mit ὁ λεγόμενος Luk. 22, 47 und Joh. 18, 3 im Rückblick auf Vers 2 den Artikel hat, zu einem neuen Eigennamen verſchmolzen. Das ὁ ἰούδας Mark. 14, 43, wo der Artikel nach ℵ B feſtgehalten werden muß (vgl. Textkritik S. 112) knüpft deutlich an Vers 10 an. Das ὁ σίμων Apg. 8, 14 weiſt auf Vers 9 zurück. Daß aber der Artikel auch 8, 18. 24 beibehalten wird, zeigt, daß im Bewußtſein des Erzählers der hebräiſche Urſprung des Namens bereits ganz zurückgetreten iſt und behandelt wird wie jeder aus dem Vorigen bereits bekannte griechiſche Name. Vollkommen ausnahmslos ſteht ἠλίας ohne Artikel Matth. 17, 3 (Mark. 9, 4). Mark. 9, 12. 13 (Matth. 17, 11. 12); 15, 36 (Matth. 27, 49). Luk. 4, 26; 9, 8. Jak. 5, 17, auch da, wo der Akkuſativ Subjekt des acc. c. Inf. iſt Mark. 8, 28 (Matth. 16, 14); 9, 11 (Matth. 17, 10. Luk. 9, 19).

Im Akkuſativ und Dativ iſt nicht wie bei den indeklinablen Namen der Artikel für das Verſtändnis notwendig; daher kommt ſo oft der Akkuſativ dieſer Namenklaſſe ohne Artikel vor. Vgl. μωϋσέα Luk. 16, 29, ἠλίαν Mark. 15, 35 (Matth. 27, 47), βαραββᾶν Matth. 27, 16, βαρνάβαν Apg. 11, 22; 13, 7, βαρθολομαῖον καὶ ματθαῖον Mark. 3, 18 (Luk. 6, 14), σίμωνα Mark. 1, 16. Luk. 6, 14. Joh. 1, 41. Apg. 10, 32, ἰούδαν Apg. 15, 27, ἰωάνην Apg. 3, 3. Wo der Artikel vorausgeſchickt wird, liegen wohl überall beſondere Gründe vor; am häufigſten ſind es die gewöhnlichen Rückweiſungen ſo τὸν ζαχαρίαν Luk. 1, 21 auf Vers 18, τὸν βαραββᾶν Mark. 15, 11. 15 auf Vers 7 (Matth. 27, 20. 21. 26 auf Vers 17), τὸν βαρνάβαν καὶ σαῦλον Apg. 13, 2 (wo wohl beide Namen unter dem einen Artikel ſtehen) auf 13, 1, τὸν ἰωάν. Apg. 3, 11 auf 3, 1. 3, Matth. 14, 3 auf Vers 2, Mark. 6, 17. 20 auf Vers 14,

Mark. 11, 32 auf Vers 30 c. parallel. Aber es brauchen diese Rückweisungen auch nicht auf einen besonderen Wortlaut zu gehen. Apg. 14, 12 geht τὸν βαρνάβαν auf den, welchen die Lykaonier nach Vers 11 für einen Gott hielten, Joh. 6, 71 τὸν ἰούδαν auf den einen unter den Jüngern, den Jesus Vers 70 als einen Teufel bezeichnet hatte. Luk. 23, 18. Joh. 18, 40 geht τὸν βαραββᾶν auf den bekannten Barabbas, von dem gleich im Folgenden gesagt wird, wodurch er bekannt geworden. Luk. 3, 20 schließt das τὸν ἰωάν. die vorhergehende Erzählung vom Täufer ab. Mark. 9, 2 ist das τὸν ἰάκωβον wie 14, 33 das τὸν ἰάκ. καὶ τὸν ἰωάν. dem vorhergehenden τὸν πέτρον (worüber weiter unten) konformiert. Joh. 1, 41 schlägt in τὸν μεσσίαν die ursprüngliche Appellativbedeutung des Wortes durch.

Genau so steht es mit dem Dativ, wo auch die Artikellosigkeit das Gewöhnliche ist. Vgl. μωϋσεῖ Joh. 5, 46; 9, 29. 2 Tim. 3, 8, ἡλίᾳ Matth. 17, 4 c. parall. βαρνάβῳ Gal. 2, 9 σίμωνι Luk. 24, 34, ἰακώβῳ Apg. 12, 17. 1 Kor. 15, 7, ἰωάνει Matth. 11, 4 (Luk. 7, 22), ἰούδᾳ Joh. 13, 26. Auch hier ist der Grund der Artikelsetzung fast überall eine Rückweisung. So bei dem τῷ σίμωνι Luk. 7, 44 (vgl. Vers 43); 5, 10 (vgl. Vers 3. 8). Joh. 21, 15 (vgl. Vers 3. 7. 11), bei τῷ θωμᾷ Joh. 20, 27 (vgl. Vers 24. 26), bei τῷ σαύλῳ Apg. 9, 24 (vgl. Vers 22), bei τῷ κηφᾷ Gal. 2, 14 (vgl. Vers 11). Apg. 13, 43; 15, 2 ist das τῷ βαρνάβᾳ wohl durch das vorhergehende τῷ παύλῳ bestimmt. Das exegetische Rätsel der Stelle Mark. 3, 16 löst sich nur dadurch, daß das τῷ σίμωνι auf den unter den erwählten 12 Jüngern selbstverständlich die erste Stelle einnehmenden Simon zurückweist. Ein Grund ist nur für das τῷ μωϋσεῖ Apg. 7, 44. Röm. 9, 15 und τῇ σάρρᾳ 9, 9 nicht ersichtlich.

Im Genetiv verhält es sich mit den gräzisierten Namen gerade umgekehrt wie mit den indeklinablen. Wo der Genetiv das Verwandtschaftsverhältnis bezeichnet, steht meist der Artikel, in anderen Beziehungen nicht. So bezeichnet ἡ τοῦ οὐρίου Matth. 1, 6, ἡ τοῦ κλωπᾶ Joh. 19, 25 das Weib, Mark. 16, 1 ἡ τοῦ ἰακ. die Mutter des Jakobus. Vgl. noch das ständige τοῦ ἁλφαίου,

τοῦ ζεβεδαίου. Natürlich ist hier die Voraussetzung, daß die im Genetiv Genannten bekannte Personen sind; so steht Mark. 6, 3, υἱὸς τῆς μαρίας, aber die vier Männer, deren Bruder Jesus ist, artikellos, weil hier nichts darauf ankommt, ob man jeden einzelnen kannte. Luk. 5, 10 heißen Jakobus und Johannes die Söhne eines gewissen Zebedäus, der noch nicht genannt war. Matth. 1, 16 fehlt der Artikel nur, weil der folgende Relativsatz eine artikulierte Apposition vertritt. In anderen Beziehungen steht der Genetiv artikellos. Vgl. Luk. 4, 38 τ. οἰκίαν σίμωνος, Joh. 11, 1 κώμη μαρίας. So das stehende μαθηταί (ἄγγελοι) ἰωάν., βάπτισμα ἰωάν. Während μωϋσέως 16 mal artikellos steht, hat es Joh. 9, 28 den Artikel, weil es mit Nachdruck den hochgefeierten Moses bezeichnet. Luk. 1, 41. Joh. 1, 19; 5, 36 liegt die rückweisende Bedeutung des Artikels auf der Hand.

Auch nach Präpositionen ist die Artikellosigkeit der gräzisierten Namen das weitaus Gewöhnliche. So Joh. 1, 17, wo das διὰ μωϋσέως steht wie μωϋσ. nach εἰς Apg. 6, 11, nach ἀπό Apg. 21, 21, nach παρά Hebr. 3, 3, nach ὑπό 9, 19, nach μέχρι Röm. 5, 14, während nur das ἐκ τοῦ μωϋσ. Joh. 7, 22 auf den eben genannten Namen zurückweist. Vgl. noch μετὰ ἰησ. (Josua) Apg. 7, 45. Während es Matth. 3, 3 und mehrfach natürlich διὰ ἡσαΐου τοῦ προφ. heißt, schreibt Mark. 1, 2 sogar inkorrekterweise ἐν τῷ ἡσ. τῷ προφ., um anzudeuten, daß das Prophetenbuch des Jesaja gemeint ist, obwohl Paulus sogar von der Stelle des Prophetenbuchs, wo von Elia die Rede ist, Röm. 11, 2 ἐν ἠλίᾳ sagt. Während es Gal. 2, 1 μετὰ βαρνάβα heißt (vgl. Apg. 15, 25, wo freilich σὺν βαρν. καὶ παύλ. Apposition zu τοῖς ἀγαπητοῖς ἡμῶν ist) und Apg. 15, 36 πρὸς βαρν., steht 14, 20 im Rückblick auf den Begleiter des Paulus auf der ganzen Reise σὺν τῷ βαρν. (vgl. 15, 22, wo vielleicht das τῷ παύλῳ noch nachwirkt wie 13, 50 das ἐπὶ τὸν παῦλον). Während es Mark. 10, 41 περὶ ἰακώβου καὶ ἰωάν. heißt, wie Apg. 21, 18 πρὸς ἰάκωβον, Gal. 2, 12 ἀπὸ ἰακώβ. und Matth. 11, 13 (vgl. Luk. 16, 16) ἕως ἰωάν., Mark. 1, 9 ὑπὸ ἰωάν., Matth. 11, 7 (Luk. 7, 24) περὶ ἰ.,

Joh. 5, 33 *πρὸς ἰ.*, Luk. 3, 3 *ἐπὶ ἰ.*, Joh. 1, 40 *παρὰ ἰ.*, heißt es Matth. 3, 13 beim Übergang von dem, was über den Täufer berichtet, zu der Geschichte Jesu: *πρὸς τὸν ἰωάν.* wie Luk. 3, 15 im Rückblick auf das vom Täufer Erzählte *περὶ τοῦ ἰωάν.* und Joh. 3, 26 im Rückblick auf Vers 24 f. *πρὸς τὸν ἰωάν.* Vgl. noch Apg. 1, 26 *ἐπὶ ματθίαν* und Joh. 13, 6; 20, 2 *πρὸς σίμωνα*; Apg. 9, 43 (vgl. 10, 5. 6) versteht sich das *παρά τινι σίμωνι* von selbst wie die Artikellosigkeit des Namens an den Stellen, wo eine artikulierte Apposition folgt.

3. Die echt griechischen Namen, mögen sie nun auch in der Profangräzität vorkommen, oder mag ihre semitische Urgestalt längst vergessen sein, stehen an sich im Nominativ natürlich artikellos. Daß das bei *ἀγρίππας* Apg. 25, 23 der Fall wäre, auch wenn keine artikulierte Apposition folgte, zeigt das damit verbundene *καὶ βερνίκη*, sowie 25, 22; 26, 1. 32. Nur in dem Gen. abs. 25, 23 knüpft *τ. ἀγρ. κ. τ. βερν.* deutlich an Vers 13 an, wie 26, 28 *ὁ ἀγρ.* an Vers 27; und der Artikel vor *βερν.* 26, 30 ist durch die beiden vorausgehenden Würdenamen bestimmt. Sonst steht *ὁ γαλλίων* Apg. 18, 14 artikuliert im Rückblick auf Vers 12, *ὁ τέρτυλλος* 24, 2 auf Vers 1, und *ὁ ἰούλιος* 27, 3 auf Vers 1. Auch das *ὁ νικόδημος* Joh. 3, 4 weist nur auf Vers 1 zurück, wie 3, 9 zeigt, wo es wieder artikellos steht. Vgl. noch 7, 50; 19, 39, wo freilich die artikulierte Apposition den Artikel ohnehin inkorrekt gemacht hätte. Das artikellose *λάζαρος* Joh. 11, 1. 3. 14 (vgl. Luk. 16, 20. 25) hat nur 12, 2 den Artikel, weil es auf Vers 1 zurückblickt. Vgl. *στέφανος* Apg. 6, 8. Der König Herodes (Matth. 2, 3) erscheint Vers 7. 13. 16 artikellos; das *ὁ ἡρῴδης* Matth. 14, 3 knüpft deutlich an Vers 1 an wie Mark. 6, 16 an Vers 14. Luk. 3, 19 zeigt der trotz der artikulierten Apposition beibehaltene Artikel die Absichtlichkeit, mit der durch denselben auf Vers 1 zurückgewiesen wird. Mark. 6, 17 wird der Rückweis auf Vers 14 noch ausdrücklich durch das vorausgeschickte *αὐτός* motiviert, und infolge davon der Artikel auch 6, 20 festgehalten, während gleich darauf in der einfachen Erzählung das artikellose *ἡρῴδης* steht (Vers 21). Auch Luk. 9, 9 ist das *ὁ ἡρῴδης*, das nach Text-

kritik Seite 111 gegen Neſtle feſtzuhalten iſt, Anknüpfung an Vers 7, da es 13, 31 artikellos ſteht wie 23, 15, nachdem eben noch das ὁ ἡρῴδης 23, 8. 11. 12 an Vers 7 anknüpfte. Ebenſo weiſt der Artikel Apg. 12, 6 auf Vers 1 zurück, während derſelbe 12, 19 fehlt und 12, 21 nur wiederkehrt, weil mit Vers 20 eine neue Erzählung von dem König begonnen wird, ohne daß freilich dort ſein Name genannt war [1]).

Wir dürfen nicht vergeſſen, daß der rückweiſende Artikel die Perſon, vor deren Namen er ſteht, doch eigentlich als eine aus dem vorigen bekannte bezeichnet, weshalb wir ſchon bei ὁ ἡρῴδης ſahen, daß derſelbe auch über das unmittelbare Bedürfnis der Anknüpfung oder Rückweiſung hinaus angewandt wird (vgl. z. B. Mark. 6, 19. Luk. 23, 11. 12). Es kann alſo der Schriftſteller die einmal durch den Artikel als bekannt bezeichnete Perſon durch die Wiederholung desſelben auch nur ſtärker als das bedeutſame Subjekt der Erzählung markiert werden. So fanden wir ja in den Evangelien den artikellos eingeführten Namen ἰησοῦς ſtändig mit demſelben. In der Korneliusgeſchichte wird ihr Subjekt natürlich Apg. 10, 1 von dem Erzähler und 10, 22 von den Boten des Kornelius artikellos eingeführt. Die Art aber, wie Vers 24. 30 ὁ κορνήλιος geſchrieben wird, geht doch bereits ganz über das Bedürfnis der Rückweiſung hinaus und gilt dem den Leſern bereits in ſeiner Bedeutung charakteriſierten Namen. So wird Apg. 25, nachdem 24, 27 φῆστος mit ſeinem vollen Namen und 25, 1 mit ſeinem gangbaren Eigennamen artikellos eingeführt war, derſelbe noch 6 mal als der des bekannten Prokurator mit dem Artikel geſchrieben wie φῆλιξ nach 23, 24. 26; 24, 3 in Kap. 24 noch 4 mal. φίλιππος ſteht 6 mal artikellos, und Joh. 1, 45 iſt ὁ φίλιππος Rückweis auf Vers 44 wie 6, 7 auf Vers 5 und 12, 22 auf Vers 21. Dagegen ſteht Apg. 8, 30. 35. 38, wo noch eine zweite Geſchichte von dem Evangeliſten Philippus, von dem die vorige handelt, erzählt wird,

1) Der Art. vor ἡρῳδιάς Mark. 6, 19 weiſt auf V. 17 zurück. Das ἡ δίκη Apg. 28, 4 und das auf 9, 36 zurückweiſende ἡ δορκάς V. 39 bedürfen keiner Erläuterung.

ὁ φίλιππος, obwohl Vers 40 wieder das artikelloſe φίλιππος folgt. Das ὅ τε σίλας καὶ ὁ τιμόθεος Apg. 17, 14; 18, 5 hat wohl darin ſeinen Grund, daß auf die beiden Männer als Reiſebegleiter des Paulus zurückgewieſen wird, da beide Namen für ſich den Artikel haben.

Es gibt aber noch einige Namen, bei denen der Artikel von vornherein aus anderem Grunde ſteht. So bei πέτρος, das ja nur der Beiname Simons iſt, in den Evangelien einige 30 mal. Die ganz vereinzelten Ausnahmen wie Matth. 14, 29, wo Vers 28 eben noch ὁ πέτρος vorherging, Mark. 13, 3, wo Petrus mit andern Jüngern, die einen artikelloſen Namen haben, zuſammen aufgezählt wird, Joh. 13, 8 zwiſchen zweimaligem σίμων πέτρος haben ſicher keinen ſachlichen Grund. Höchſtens könnte bei Johannes, wo 13, 37; 18, 27 der Artikel gegen Neſtle nach Textkritik S. 111 herzuſtellen iſt, 18, 26 der Artikel fehlen, weil nur auf etwas früher Erzähltes zurückgeblickt wird. Nur Luk. 9, 20 iſt keinerlei Grund für das artikelloſe πέτρος ſichtbar, und die Apoſtelgeſchichte, in der faſt gleich oft πέτρος mit und ohne Artikel und wenigſtens in Stellen wie 5, 8; 10, 34. 46; 11, 4 ohne jeden erſichtlichen Grund vorkommt, zeigt, wie allmählich das Bewußtſein erliſcht, daß πέτρος, das ja in dem beſonders bei Johannes ſo häufigen Namen σίμων πέτρος mit σίμων zu einem neuen Eigennamen verſchmilzt, (wie bei dem Namen ἰησοῦς χριστός) urſprünglich Beiname war (vgl. auch Gal. 2, 7.). Ebenſo wird πιλᾶτος, das nach Luk. 3, 1. Apg. 4, 27. 1 Tim. 6, 13 Beiname iſt, bei Matthäus, Markus und Johannes ausſchließlich einige 30 mal mit dem Artikel verſehen. Auch hier iſt es nur Lukas, der, obwohl auch er mehrfach den Artikel hat, doch in Stellen wie 13, 1; 23, 6. 13. 24 anfängt, denſelben als einfachen Eigennamen artikellos zu gebrauchen. Als der Beiname des Saulus erſcheint Apg. 13, 9 der Name Paulus, und von da an wird der Apoſtel ausſchließlich mit dieſem Namen bezeichnet. Allein derſelbe erſcheint bis Kap. 19 abwechſelnd bald mit, bald ohne Artikel, ohne daß ſich ein Grund dieſes Wechſels irgend nachweiſen läßt, und erſt von Kap. 20 an ſteht der Name ausſchließlich mit dem Artikel. Lukas hat alſo zuerſt den Namen

παῦλος nur wie das artikelloſe σαῦλος als Eigennamen gebraucht, dann aber den Apoſtel, deſſen letzte Schickſale er von Kap. 20 an erzählt, mit dem in der Gemeinde üblich gewordenen Beinamen bezeichnet. Merkwürdig iſt, daß der Name der Martha Luk. 10, 38, der in Vers 40 nur einmal mit rückweiſendem Artikel vorkommt, Joh. 11, 20. 21. 24. 30; 12, 2 ſtets den Artikel hat, und zwar Vers 20, 21 ausdrücklich im Gegenſatz zu dem artikelloſen μαριάμ. Es ſcheint demnach, als habe Johannes dieſen Namen als einen Beinamen aufgefaßt.

Daß der Akkuſativ der echt griechiſchen Namen ebenfalls artikellos ſteht, zeigt die lange Reihe der Grüße in Röm. 16 und kleinere in anderen Briefen. Wenn Stephanus und Philippus unter den ſieben Männern im Akkuſativ artikellos aufgezählt werden, ſo ſchließt doch die Geſchichte des erſteren Apg. 7, 59; 8, 2 im Rückweis auf dieſelbe mit τὸν στέφανον ab; und die zweite Philippusgeſchichte blickt 8, 31. 39 in dem artikulierten Akkuſativ auf die erſte zurück. Vgl. noch τὸν φῆστον Apg. 25, 22 neben dem ſtehenden ὁ φῆστος. Um ſo klarer hebt ſich davon ab, wie ohne Veranlaſſung im Zuſammenhang Petrus Mark. 5, 37; 9, 2; 14, 33 c. parall. mit dem Artikel ſteht wie Mark. 14, 67. Joh. 18, 16. Aber auch hier zeigt ſich, daß Lukas nicht mehr an der Bedeutung des Namens als Beinamen feſthält, da er 8, 51; 9, 28 den Artikel, der in den Parallelen ſteht, wegläßt und ebenſo ſelbſtändig 22, 8 das artikelloſe πέτρον ſchreibt wie Apg. 3, 3; 8, 14; 12, 3, wo nur 3, 11; 9, 40 ein rückweiſendes τὸν πέτρον ſteht. Pilatus ſteht auch im Akkuſativ Joh. 19, 31 als Beiname mit Artikel, was Apg. 13, 28 vernachläſſigt. Da μάρκος Apg. 12, 12. 25; 15, 37 wiederholt als Beiname bezeichnet wird, ſteht er 15, 39 mit Artikel, während er 2 Tim. 4, 11 als einfacher Eigenname ohne Artikel gebraucht wird. Joh. 11, 5 ſteht auch im Akkuſativ τὴν μάρθαν. Am häufigſten wird von Apg. 20 an ausſchließlich τὸν παῦλον wohl 20 mal gebraucht. — Auch der Dativ ſteht wie Kol. 4, 16; 3. Joh. 12 und in den Adreſſen der Paſtoralbriefe artikellos; dagegen weiſt das τῷ φήστῳ Apg. 26, 32 wie der artikulierte Akkuſativ 25, 13 auf den bekannten Prokurator hin; das τῷ

φιλίππῳ 8, 12. 13. 29. 34 weit über das Bedürfnis einer Rückweisung hinaus auf den Philippus, von dem diese zweite Geschichte erzählt werden soll. Nur das τῷ στεφάνῳ 6, 9 weist auf Vers 8, das τῷ γαλλίωνι 18, 17 auf Vers 14 zurück. Das τῷ ἀνδρέᾳ Joh. 12, 22 korrespondiert wohl einfach dem ὁ φίλιππος; dagegen werden Petrus und Paulus mehr als ein dutzendmal als Beinamen mit dem Artikel gebraucht und nur Mark. 8, 33. Gal. 2, 8 πέτρῳ ohne denselben. Fünfmal steht τῷ πιλάτῳ, von dem nur Matth. 27, 2 wegen der artikulierten Apposition der Artikel abfällt.

Im Genetiv weist wohl nur Joh. 20, 4 auf die Betrachtung von τοῦ πέτρου als Beinamen hin, da Apg. 4, 13 auf Vers 8 zurückgeht und 12, 7. 14 in der Petrusgeschichte sich von selbst versteht. Matth. 8, 14 (οἰκία πέτρου vgl. Apg. 17, 5. 1 Kor. 1, 16. 2 Tim. 1, 16) wird noch gar nicht auf die Bedeutung des Petrus als des ihm gegebenen Beinamen reflektiert und ebensowenig Joh. 1, 44 (ἐκ τῆς πολ. ἀνδρ. καὶ πέτρ.). Während παύλου Apg. 15, 12; 19, 11. 29 noch ohne Artikel steht, hat es 20, 37; 21, 11. 30 bereits regelmäßig den Artikel. Der Artikel in πενθερὸς τοῦ καϊάφα Joh. 18, 14 erklärt sich daraus, daß dieser Kajaphas sofort in einem Relativsatz näher charakterisiert wird (vgl. τῆς μεγάλης ἀρτέμιδος Apg. 19, 35) und das τοῦ ποπλίου Apg. 28, 8 weist auf Vers 7 zurück. Joh. 19, 12 weist φίλος τοῦ καίσαρος auf die bestimmte Person des Kaisers zurück, während Mark. 12, 17 c. parallel. das τὰ καίσαρος nur auf den Kaiser als solchen, ganz abgesehen von seiner Person, geht. Sonst steht überall der Genetiv ohne Artikel. Vgl. 1 Kor. 1, 12. 13. — Fast ausschließlich kommt auch nach Präpositionen der griechische Name ohne Artikel vor. So πρὸς ἡρῴδην Matth. 2, 12, πρὸς φίλιππον Apg. 8, 26, ὑπὸ φήλικος Apg. 25, 14, ἐπὶ κλαυδίου 11, 28, ἐπὶ στεφάνῳ 11, 19, sogar πρὸς πιλᾶτον Matth. 27, 62; ebenso bei Paulus 2 Kor. 7, 14 ἐπὶ τίτου, 8, 23 ὑπὲρ τίτου, Phil. 4, 3 μετὰ κλήμεντος, 4, 14 παρὰ ἐπαφροδίτου, 1 Tim. 6, 13 ἐπὶ ποντίου πιλάτου, 2 Tim 4, 13 παρὰ κάρπῳ. Etwas anderes sind die Stellen Luk. 3, 2 ἐπὶ ἀρχιερέως ἄννα καὶ καϊάφα, Luk. 2, 1

παρὰ καίσαρος αὐγούστου und die häufigen Stellen, wo die Artikelloſigkeit durch eine folgende artikulierte Appoſition bewirkt iſt, wie Joh. 18, 24 πρὸς καϊάφαν τὸν ἀρχιερέα. Sogar παῦλος ſteht in einer konſtant gewordenen Phraſe (Apg. 13, 45; 16, 14) 27, 11 artikellos. Sonſt heißt es wie in den andern Namen, die urſprünglich Beinamen ſind, ὑπὸ τοῦ παύλου 24, 26, κατὰ τοῦ παύλου 24, 1, πρὸς τὸν πέτρον, Apg. 2, 37, πρὸς τὸν πιλᾶτον Mark. 15, 43, ἐπὶ τὸν πιλᾶτον Luk. 23, 1, πρὸς τὴν μάρθαν Joh. 11, 19. Alle andern Stellen, wo der Artikel ſteht, ſind deutliche Rückweiſungen. So Joh. 18, 28 auf Vers 24; Apg. 8, 6 auf Vers 5; 10, 17 auf Vers 1. 3; 16, 40 auf Vers 14; 17, 9 auf Vers 6; 17, 15 auf Vers 14; 25, 22 auf Vers 14.

4. Man kann aber Perſonen auch bezeichnen nach ihrer Heimat oder ihrem Geburtsort wie in dem ſo häufigen ἰησοῦς ὁ ναζαρηνός oder ναζωραῖος Mark. 10, 47. Matth. 2, 23. Dieſe Perſonenbezeichnung hat natürlich nur den Charakter eines Beinamens und ſteht darum mit dem Artikel. So ναιμὰν ὁ σύρος Luk. 4, 27, ἰούδας ὁ γαλιλαῖος Apg. 5, 37, λούκιος ὁ κυρηναῖος 13, 1 oder διονύσιος ὁ ἀρεοπαγίτης 17, 34, τρόφιμον τὸν ἐφέσιον 21, 19 (vgl. ἡ γυνὴ ἡ σαμαρῖτις Joh. 4, 9). Aber auch wo der Name nicht genannt iſt, bezeichnet τὸν αἰγύπτιον Apg. 7, 24. 28 den Ägypter, den Moſes erſchlug, als derſelbe ſeinen Volksgenoſſen mißhandelte, und 21, 38 den, der in der Appoſition als der bekannte Aufrührer charakteriſiert wird. Doch kann auch ἰουδαῖος den Juden als ſolchen, d. h. als Repräſentant der Bevölkerung bezeichnen. Vgl. Röm. 2, 28 f. ὁ ἐν τῷ φανερῷ (ἐν τῷ κρυπτῷ) ἰουδαῖος. Gern ſtellt Paulus in ſolchem Falle einen Juden einem Hellenen gegenüber (Röm. 10, 12. Gal. 3, 28. Kol. 3, 11), beſonders nach παντὶ τῷ πιστεύοντι (Röm. 1, 16 vgl. 2, 9. 10). In dieſem Falle fehlt natürlich der Artikel. Ebenſo wenn wirklich nur ein einzelner gemeint iſt, deſſen Heimat oder Volksgenoſſenſchaft allein angegeben wird (μετὰ ἰουδαίου Joh. 3, 25, ἴδε ἀληθῶς ἰσραηλίτης Joh. 1, 47), in welchem Falle dann wohl ein τις dabei ſteht (Luk. 10, 33 σαμαρίτης δέ τις) oder ein ἀνήρ (Apg. 16, 9 ἀνὴρ μακεδών

τις, 8, 27 ἀνὴρ αἰθίοψ, 10, 28 ἀνδρὶ ἰουδαίῳ) oder ἄνθρωπον ῥωμαῖον (Apg. 22, 25), wo dann die Heimatsbezeichnung geradezu zu einem Adjektiv wird. Vgl. Apg. 16, 1 f. υἱὸς γυναικὸς ἰουδ. — πατρὸς δὲ ἕλληνος [1]). Natürlich fällt der Artikel auch fort, wenn die Heimatbezeichnung Prädikat ist wie Mark. 7, 26 ἡ γυνὴ ἦν ἑλληνίς, 14, 70 γαλιλαῖος εἶ, Luk. 17, 16 αὐτὸς ἦν σαμαρίτης, Joh. 8, 48 σαμαρίτης εἶ, Apg. 16, 3 ᾔδεισαν ὅτι ἕλλην — ὑπῆρχεν, 22, 27 σὺ ῥωμαῖος εἶ; Röm. 2, 17 εἰ σὺ ἰουδαῖος ἐπονομάζῃ, Gal. 2, 14 εἰ σὺ ἰουδαῖος ὑπάρχων. Ebenso fehlt der Artikel, wenn eine Mehrzahl einzelner aus einer Bevölkerung gemeint ist wie bei der Aufzählung der beim Pfingstfest Anwesenden Apg. 2, 9 f. Joh. 12, 20 ἦσαν ἕλληνές τινες, Apg. 14, 19 ἐπῆλθαν ἀπὸ ἀντ. ἰουδαῖοι (vgl. 2 Kor. 9, 4), und jedenfalls, wo es im Prädikat steht wie Apg. 2, 7 πάντες οὗτοί εἰσι — γαλιλαῖοι, 2 Kor. 11, 22 ἑβραῖοί εἰσιν, Apg. 11, 20 ἦσαν δέ τινες ἐξ αὐτῶν ἄνδρες κύπριοι καὶ κυρηναῖοι.

Ganz anders verhält es sich, wo die Gesamtbevölkerung eines Landes (πάντες οἱ ἰουδαῖοι Mark. 7, 3) gemeint ist und darum der Artikel vor der Bezeichnung derselben steht. Sehr lehrreich ist dafür der Gebrauch des Namens ἰσραήλ. Wo derselbe der Ehrenname des Erzvaters Jakob ist, steht er, wie oben gezeigt, stets artikellos. Vgl. das immer wiederkehrende υἱοὶ ἰσραήλ Matth. 27, 9. Luk. 1, 16. Röm. 9, 27. Hebr. 11, 22. Apok. 2, 14; οἶκος ἰσραήλ Matth. 10, 6. Apg. 2, 36. Hebr. 8, 8 oder γένος ἰσραήλ Phil. 3, 5. Das ἐκ πάσης φυλῆς υἱῶν ἰσραήλ Apok. 7, 4; 21, 12 bezeichnet die Stämme, in welche sich die Söhne Israels gliedern; dagegen τὰς δώδεκα φυλὰς τοῦ ἰσραήλ Matth. 19, 28. Luk. 22, 30 die Stämme, aus denen das Volk Israel besteht, das

1) Natürlich steht gewöhnlich der Name dabei, zu dem die Heimatbezeichnung die Appositon bildet wie Apg. 9, 11 σαῦλον ὀνόματι ταρσέα, 20, 4 σ. βεροιαῖος, γ. δερβαῖος, 27, 2 ἀ. μακεδόνος θεσσαλονικέως, Mark. 15, 21 c. parall. τινὰ σίμωνα κυρηναῖον, oder umgekehrt wie Apg. 18, 2 τινὰ ἰουδαῖον ὀνόματι ἀκύλαν ποντικὸν τῷ γένει; 18, 24 ἰουδαῖός τις ἀπολλὼς ὀνόματι, ἀλεξανδρεὺς τῷ γένει, 21, 16 μνάσωνί τινι κυπρίῳ, vgl. noch λευίτης κύπριος τῷ γένει 4, 36, ν. προσήλυτον ἀντιοχέα 6, 6, ψευδοπροφήτην ἰουδαῖον 13, 6.

konstant mit dem Artikel steht. Vgl. Matth. 2, 6 τὸν λαόν μου τὸν Ἰσραήλ. Während θεὸς Ἰσραήλ Matth. 15, 31 der Gott des Erzvaters ist, der so oft der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs heißt, ist ὁ θεὸς τοῦ Ἰσρ. Luk. 1, 68 der Gott des Volkes Israel. Vgl. Joh. 1, 50 βασιλεὺς τοῦ Ἰσρ., 3, 10 διδάσκαλος τοῦ Ἰσρ., Apg. 28, 20 ἐλπὶς τοῦ Ἰσρ., Luk. 2, 25 παράκλησιν τοῦ Ἰσρ., Eph. 2, 12 πολιτεία τοῦ Ἰσραήλ. Jesus ist gekommen λυτροῦσθαι τὸν Ἰσρ. Luk. 24, 21 wie der Täufer, ἵνα φανερωθῇ τῷ Ἰσρ. Joh. 1, 31. Vgl. Apg. 1, 6; 13, 23. Röm. 11, 25. Ebenso steht der Artikel nach allen Präpositionen wie ἐν τῷ Ἰσρ. Matth. 8, 10 (Luk. 7, 9), 9, 33. Luk. 2, 34; 4, 25. 27 und nach πρός (Luk. 1, 80. Röm. 10, 21), ὑπέρ (Röm. 9, 27) und κατά (Röm. 11, 2). Nur darum waren Bildungen möglich wie τὸν Ἰσραὴλ κατὰ σάρκα 1 Kor. 10, 18 und ἐπὶ τὸν Ἰσραὴλ τοῦ θεοῦ Gal. 6, 16. Ausnahmen bilden natürlich nicht der Vokativ Mark. 12, 29 oder die Stellen, wo Ἰσρ. Apposition ist wie Luk. 2, 32. Apg. 4, 10; 13, 17. 24 oder Luk. 1, 54, wo aus dieser konstanten Regel folgt, daß der παῖς θεοῦ der Erzvater ist, dessen sich Gott angenommen hat, indem er sich seiner Nachkommen erbarmt, wie Vers 55 zeigt [1]). Nur Röm. 9, 6 heißt es absichtsvoll οὐ πάντες οἱ ἐξ Ἰσρ., οὗτοι Ἰσρ., nicht alle, die von dem Erzvater abstammen, bilden das Israel der Verheißung, das des Wortspiels wegen personifiziert wird wie 9, 31; 10, 19; 11, 7, wo ihm ein διώκειν, γινώσκειν, ἐπιζητεῖν beigelegt wird, und dann natürlich auch am Abschluß der Erörterung das πᾶς Ἰσρ. Röm. 11, 26.

Gewöhnlich wird natürlich die Gesamtbevölkerung des Landes durch den Plural seiner Bewohner bezeichnet wie ἡ χώρα τῶν γαδαρηνῶν Matth. 8, 28 c. parall., διασπορὰ τῶν ἑλλήνων Joh. 7, 35, κώμας τῶν σαμαριτῶν Apg. 8, 25. Besonders häufig τῶν ἰουδαίων nach τοῦ λαοῦ (ἔθνους) Apg. 12, 11;

1) Auffallen kann nur im Gegensatz zu den oben angeführten Stellen das βασιλεὺς Ἰσρ. Mark. 15, 32. Matth. 27, 42; aber Matth. 2, 20. 21 (εἰς γῆν Ἰσρ.) zeigt, daß Ἰσρ. auch der Name des Landes geworden ist, weshalb auch Matth. 10, 23 nach B D gegen Nestle τὰς πόλεις Ἰσρ. gelesen werden muß. Vgl. Textkritik S. 112.

10, 22, nach *βασιλεύς* (*ἄρχων, ἀρχιερεύς*) Matth. 2, 2. Joh. 3, 1; 19, 21 *ἑορτή* (*πάσχα, συναγωγή, καθαρισμός*) Joh. 5, 1; 2, 13. Apg. 14, 1. Joh. 2, 6. Allein auch wo nicht von der Gesamtbevölkerung die Rede ist, sondern von dem Teil derselben, der nach dem Zusammenhang in Betracht kommt, wird der Völkername artikuliert. So Hebr. 11, 29 *οἱ αἰγύπτιοι*, Joh. 4, 40 *οἱ σαμαρῖται*, 4, 45 *οἱ γαλιλαῖοι*, Apg. 6, 1 *γογγυσμὸς τῶν ἑλληνιστῶν πρὸς τοὺς ἑβραίους* und so besonders in der Geschichtserzählung der Apostelgeschichte, wo der Artikel die nach dem Zusammenhang in Betracht kommenden Juden oder Hellenen bezeichnet wie Apg. 18, 12; 11, 20. Daher wird bei Johannes so oft *οἱ ἰουδαῖοι* Bezeichnung der Jesu feindlichen Juden wie in der Apostelgeschichte der Verfolger des Apostels und seiner Gefährten. Daraus erklärt sich der ganz eigentümliche Sprachgebrauch des Johannes, wo die Volkshäupter als die Repräsentanten der christusfeindlichen Nation durch *οἱ ἰουδαῖοι* bezeichnet werden wie 1, 19; 2, 18. 20 und sehr häufig. Nur aus dem Zusammenhange kann entschieden werden, ob der Ausdruck in diesem engeren oder jenem weiteren Sinne gebraucht ist. Zum weitesten Sinne kehrt er natürlich zurück, wenn von den *τινὲς τῶν* oder *ἐκ τῶν* (Apg. 6, 9. Joh. 7, 25), *πολλοὶ τῶν* oder *ἐκ τῶν ἰουδ.* Joh. 19, 20; 11, 19 die Rede ist. Vgl. noch Apg. 18, 8; 21, 20. Keiner Erklärung bedürfen Ausdrücke, wo ein Pronomen oder Partizipium beim Namen steht wie Luk. 13, 2: *οὗτοι οἱ γαλιλαῖοι, παρὰ πάντας τοὺς γαλιλαίους*, Apg. 17, 4: *τῶν σεβομένων ἑλλήνων*, 22, 12: *τῶν κατοικούντων ἰουδ.*, Apg. 14, 2: *οἱ ἀπειθ. ἰουδ.*, Gal. 2, 13: *οἱ λοιποὶ ἰουδ.*, Joh. 8, 31: *πρὸς τοὺς πεπιστευκότας ἰουδ.*

Natürlich fällt der Artikel fort, wenn eine artikulierte Apposition folgt (Apg. 19, 17: *πᾶσιν ἰουδ. καὶ ἑλλ. τοῖς κατοικ.*), oder auch sonst, wo nicht von den Personen der Bevölkerung, sondern von ihrer Eigenart die Rede ist wie Apg. 17, 21 (Leute, wie es die Athener sind), Tit. 1, 12 (Leute, wie es die Kreter sind). Mit Stolz sagt der Römer Apg. 25, 16: *οὐκ ἔστιν ἔθος ῥωμαίοις κτλ.* Paulus charakterisiert Juden und Hellenen nach den Motiven ihres Unglaubens an das Evangelium 1 Kor. 1, 22

wie Joh. 4, 9 Juden und Samariter nach ihrem Verhalten zu einander. Apg. 7, 22 ist von der *σοφία αἰγυπτίων* die Rede als von Leuten, die durch ihre Weisheit berühmt sind, Apg. 25, 10 von den Juden als von solchen, die ihr Recht nicht vor den Richterstuhl des Kaisers zu suchen hätten, Apg. 19, 34 von den Ephesern als den besonderen Verehrern der Artemis. Überall, wo betont werden soll, daß nicht nur Juden wie Apg. 11, 19, sondern auch Hellenen gepredigt wurde, stehen beide Völkernamen ohne Artikel (18, 4; 19, 10; 20, 21; vgl. 14, 1). Röm. 1, 14 kommen Hellenen und Barbaren nur nach ihrem Bildungsstande in Betracht, Röm. 3, 9 Juden und Hellenen nach ihrer sittlichen Beschaffenheit, wie auch 1 Kor. 12, 13 die religiöse Gleichstellung von Juden und Hellenen betont wird (vgl. auch 10, 32). Die *ἐκκλησία* in der Adresse der an die Thessalonicher gerichteten Briefe (vgl. Kol. 4, 16) ist ja nicht die Gemeindeversammlung aller Stadtbewohner, sondern der gläubig gewordenen unter ihnen.

Es kann aber auch vorkommen, daß die charakteristische Eigenart der Bevölkerung, welche durch die Artikellosigkeit angedeutet ist, darin liegt, daß dieselbe eben erst erwähnt war. Während wir bisher sahen, wie oft gerade der Artikel bei Namen dazu dient, auf einen eben Genannten zurückzuweisen, so tut es hier gerade umgekehrt die Artikellosigkeit. Apg. 8, 27 war der Kämmerer als ein *ἀνὴρ αἰθίοψ* bezeichnet, und darum wird die Königin Kandaze als eine Königin, wie sie Äthiopier haben, charakterisiert (*βασιλίσσ. αἰθιόπων*). Nachdem die *ἄνδρες ἐφέσιοι* angeredet sind, ist von der *ἐφεσίων πόλις* die Rede, weil sie als solche Bescheid wissen müssen, was man allgemein von der Stadt der Epheser hält (Apg. 19, 35). Weil der Apostel von einem Erlebnis *ἐν δαμασκῷ* erzählen wird, nennt er die Stadt *τὴν πόλιν δαμασκηνῶν* (2 Kor. 11, 32). Paulus ist den Juden *ὡς ἰουδαῖος* geworden, damit er solche Leute, wie es die Juden sind, gewinne (1 Kor. 9, 20). Nachdem er 1 Kor. 1, 22 Juden und Hellenen nach ihrer Verschiedenheit charakterisiert hat, wird Vers 24 bemerkt, daß unter den Berufenen Leute von beiderlei Art sind. Es wird hier recht klar, wie eng verwandt diese

Stellen mit denen sind, in welchen wir oben die Artikellosigkeit gerechtfertigt fanden (vgl. noch Phil. 3, 5: ἑβραῖος ἐξ ἑβραίων). Nur in den Stellen Apg. 7, 4; 12, 20 weiß ich für die Artikellosigkeit keinen Grund anzugeben, was natürlich nicht ausschließt, daß für den Schriftsteller ein solcher vorhanden war.

Oft liegt es im Belieben des Schriftstellers, ob er die Eigentümlichkeit einer Bevölkerung hervorheben will oder nicht. Apg. 20, 3; 23, 27. 1 Thess. 2, 14 heißt es einfach ὑπὸ τῶν ἰουδαίων; dagegen sagt Paulus Apg. 26, 2. 2 Kor. 11, 24 ὑπὸ ἰουδαίων und Matth. 28, 15 heißt es, daß bei Leuten, wie es die Juden sind (παρὰ ἰουδαίοις), ein boshaftes Gerücht im Schwange war. Auch hier wird der artikellose Name schließlich ganz einfach Adjektiv wie in den stehenden Anreden ἄνδρες ἀθηναῖοι Apg. 17, 22 ἰουδαῖοι 2, 14, ἰσραηλῖται 5, 35, γαλιλαῖοι 1, 11, ἐφέσιοι 19, 35. Vgl. noch die Vokative Gal. 3, 1. Phil. 4, 15. 2 Kor. 6, 11.

III. Der Artikel bei Ortsnamen.

1. Die Ländernamen stehen ganz regelmäßig mit dem Artikel, wobei es ganz gleichgültig ist, ob größere Landeskomplexe genannt sind oder Provinzen und Landschaften. Nur αἴγυπτος steht, abgesehen von Apg. 7, 11, wo das ἐφ' ὅλην davor den Artikel unerläßlich machte, gegen 25 mal ohne Artikel. Den Grund davon zeigt Apok. 11, 8. Dem Juden war αἴγυπτος kein geographischer Name, sondern Bezeichnung jenes verabscheuenswerten Ortes, wo die Väter unter schmachvoller Knechtschaft geschmachtet hatten. Außerdem kommt nur noch das indeklinable γεννησαρέτ Mark. 6, 53. Matth. 14, 34 von der Landschaft am galiläischen See artikellos vor (vgl. Luk. 5, 1, wo es wohl Genetiv ist), die ja nicht, wie alle anderen Ländernamen, im wesentlichen als den Lesern bekannt vorausgesetzt werden konnte. Sonst heißt es stets τὰ μέρη τῆς γαλιλαίας Matth. 2, 22 (vgl. τὰ κλίματα 2 Kor. 11, 10, τα ὅρια Matth. 19, 1), πόλις τῆς ἰουδαίας Luk. 1, 26, κώμης τῆς γαλιλ. καὶ ἰουδ. Luk. 5, 17, wo beide Provinzen unter einem Artikel stehen, θάλασσα τῆς γαλιλ. Joh. 6, 1, ἐκκλησίαι τῆς γαλατίας, 1 Kor. 16, 1, und ebenso steht der Artikel nach εἰς, ἐν, ἀπό

ἐκ, wo die Reise nach, das Verweilen in, oder die Abreise von dem bekannten Lande erzählt wird. Natürlich heißt es auch hier διελθὼν τὴν μακεδονίαν Apg. 19, 21 und ἐν τῇ ἀχαΐᾳ 1 Thess. 1, 7. Aber wenn nach Röm. 15, 26 Makedonien und Achaja die Steuer für Jerusalem beschlossen haben, so ist nicht der geographische Bezirk gemeint, sondern die Christenheit in ihm personifiziert (vgl. 2 Kor. 9, 2 und 11, 9 die Brüder, welche die Gabe der Christenheit Makedoniens überbracht haben) [1]). Auch wenn der Makedonier Apg. 16, 9 im Gesicht den Apostel auffordert, εἰς μακεδονίαν zu kommen, handelt es sich doch nicht um eine Reisebegleitung dorthin, sondern um die Hilfe, die dieser seinen dortigen Landsleuten bringen soll, und Vers 10 entschließt sich Paulus demgemäß. Auch 1 Kor. 16, 5 handelt es sich nicht um eine einfache Reise nach Makedonien; wir wissen aus 2 Kor. 1, 16 daß Paulus versprochen hatte, auf einer Reise nach Makedonien die korinthische Gemeinde zu besuchen. Die Änderung dieses Reiseplans kündigt er jetzt so nachdrücklich an; von ihr ist auch 2 Kor. 1, 16 die Rede, und eben diese Reise, von der auch 2, 13; 7, 5 noch handelt, galt ja der Christenheit Makedoniens, um deretwillen er der Christenheit Korinths sein Versprechen nicht hält.

Es liegt natürlich an sich im Belieben des Schriftstellers, ob er die Örtlichkeit als den Lesern bekannt charakterisieren oder sie als solche einfach voraussetzen will. Letzteres kann gerade bei ganz einfachen Grenz- oder Zielbestimmungen der Fall sein (vgl. Apg. 11, 19 ἕως, 21, 1 εἰς φοινίκην); besonders im Briefstil, wo der Schreiber ja selbstverständlich voraussetzt, daß die Leser die von ihm genannten Orte kennen. Vgl. Gal. 1, 17 (während 4, 25 das ἐν τῇ ἀραβίᾳ durchaus notwendig war); Phil. 4, 15; 1 Tim. 1, 3; 2 Tim. 4, 10. Es bestätigt nur den eigentümlichen Grund der Artikelsetzung, wenn Petrus seinen ersten

---

1) Vgl. auch Matth. 4, 15, wo die Apposition ausdrücklich zeigt, daß das γαλιλαία τῶν ἐθνῶν personifiziert ist. Daher muß auch Apg. 8, 14 durchaus nach A B H L P gegen Nestle das personifizierte σαμαρία ohne Artikel gelesen werden wie 16, 12 gegen ihn τῆς μακεδονίας nach B D H L P.

Brief 1, 1 an die Diaspora der kleinasiatischen Landschaften adressiert, ohne diese als allen Lesern bekannt zu bezeichnen, was sich ja von selbst versteht. Apg. 6, 9 ist von ausländischen Juden die Rede ἀπὸ κιλικίας καὶ ἀσίας, wofür es ganz gleichgültig ist, ob der Leser die betreffenden Orte kennt oder nicht, und ebenso bei der Aufzählung 2, 9 f., wo nur τὴν μεσοποταμίαν mit dem Artikel steht, und außerdem das eine Reihe von Landschaften umfassende ἀσία wie λιβύα, wovon nur ein bestimmter Teil gedacht sein soll. Am wenigsten durchsichtig ist, woher 20, 1. 3 μακεδονία ohne Artikel steht. Matth 4, 25 folgt auf das artikulierte γαλιλαία das artikellose ἰουδαία, weil Städtenamen dazwischen stehen. Als ein solcher gilt auch hier noch δεκάπολις wie Mark. 7, 31, während 5, 20, wo ausdrücklich das Gebiet der zehn Städte gemeint ist, ἐν τῇ δεκαπόλει steht.

2. Gerade umgekehrt stehen nämlich die Städtenamen konstant ohne Artikel, weil man sie meist als nicht ohne weiteres bekannt voraussetzen kann wie die Ländernamen. Keine Ausnahmen bilden natürlich Stellen wie das ἡ ἄνω ἱερουσαλήμ Gal. 4, 26 (vgl. Apok. 3, 12; 21, 2. 10) oder καθ' ὅλης τῆς ἰόππης Apg. 9, 42, wo aus einfachen sprachlichen Gründen der Artikel unentbehrlich war, wohl aber die Rückweisungen auf den eben noch artikellos gebrauchten Namen wie Joh. 5, 1. 2. Apg. 9, 2. 3. 36. 38; 13, 13. 14; 15, 22. 23; 17, 10. 13. 15. 16; 20, 5. 6. 15. 17; 22, 5. 6. Aber auch wo der artikellose Name nicht unmittelbar vorhergeht, läßt der Zusammenhang keinen Zweifel darüber, daß er den Lesern gegenwärtig ist und der Artikel auf ihn zurückweist. Vgl. Joh. 2, 23 mit V. 13; Apg. 10, 8 mit V. 5; 10, 24 mit V. 1; 13, 13 mit V. 6; 14, 21 mit V. 8; 18, 1 mit 17, 15; 19, 17 mit V. 1; 23, 33 mit V. 23. Es kommt sogar vor, daß die Joh. 4, 46 mit dem Artikel genannte Stadt im Zusammenhange gar nicht genannt ist, sondern nur aus dem Relativsatz erhellt, oder wie 10, 22 nur aus dem Zusammenhange hervorgeht, daß die Stadt gemeint ist, wo Jesus sich damals aufhielt. Apg. 26, 12 steht der Artikel, obwohl der Leser nur aus den vorigen Erzählungen weiß, daß

es auf der Reise nach Damaskus war, wo dem Apostel die Erscheinung zuteil wurde; wie 23, 31, weil er weiß, daß der Weg von Jerusalem nach Cäsarea über Antipatris führt; 20, 16, weil der Leser nach dem Vorigen voraussetzen mußte, daß Paulus nach Ephesus gehen werde. 20, 13 steht ἐπὶ τὴν ἄσσον, weil aus dem Zusammenhange erhellt, daß es Assus war, wohin Paulus vorausging; 24, 14 εἰς τὴν ῥώμην am Schlusse der ganzen Romreise. Auch Luk. 4, 23 steht εἰς τὴν καφαρν., weil jeder Leser weiß, daß es Kapernaum war, wo die genannten Wunder geschehen waren. Joh. 3, 23 wird die Lage von Ainon durch das bekanntere Salem bestimmt; 6, 1; 21, 1 der galiläische See durch das an ihm gelegene bekannte Tiberias wie 11, 18 Bethanien durch die Entfernung von Jerusalem. Das εἰς τὴν Τρωάδα 2 Kor. 2, 12 weiß ich nur so zu erklären, daß Paulus voraussetzt, wie die Reise nach Makedonien über Troas führt, und die Leser von seinen Erlebnissen daselbst zu hören erwarteten.

3. Bei den Inselnamen können natürlich die Stellen nicht in Betracht kommen, wo der Name nur als Prädikat erscheint und darum natürlich artikellos ist wie Apg. 27, 16; 28, 1. Apok. 1, 9. Eine größere Insel wie Kreta, die ja gleichsam nur ein meerumflossenes Land ist, erscheint wie die Ländernamen mit Artikel (Apg. 27, 7. 12. 13. 21), während dem in Kreta befindlichen Titus natürlich nicht erst die Insel als ihm bekannt bezeichnet werden darf (Tit. 1, 5). Andere Inselnamen erscheinen nur da mit Artikel, wo ausdrücklich Reisestationen angegeben werden, bei denen es natürlich darauf ankommt, daß der Leser sie kennt (vgl. Apg. 21, 1. 3; 27, 4; 27, 7 sogar die Halbinsel Knidos und 27, 17 die Syrte), während da, wo es sich um einfache Ortsbestimmungen handelt wie 11, 19; 13, 4; 15,39; 16, 11; 20, 15, der Artikel fehlt. — Die Namen der Berge Sinai und Zion mit und ohne ὄρος stehen artikellos wie die Vorgebirge Trogylion und Salmone (Apg. 20, 15; 27, 7). Dagegen steht der Jordanfluß stets (15 mal) mit dem Artikel wie der Bach Kidron Joh. 18, 1, wo natürlich gegen Nestle τοῦ κεδρών zu lesen ist, da die beiden Varianten in B L und ℵ D abweichen und offenbar gedankenlose Konformationen sind. Vgl. Textkritik

S. 27. Der Artikel fällt vor εὐφράτης Apok. 9, 14; 16, 12 nur fort, weil es Appoſition zu τ. ποταμ. τ. μεγ. iſt. Vgl. noch τὸ σιλωάμ Luk. 13, 4. Joh. 9, 7, ἐν τῷ ἀδρίᾳ Apg. 27, 27 und τὸν σάρωνα 9, 35. Die Namen anderer Örtlichkeiten wie Akeldama, Harmagedon, Bethphage, Gethſemane, Gabbatha, Golgotha ſtehen als aramäiſche ohne Artikel, aber auch καλ. λιμ. Apg. 27, 8, ἀππίου φόρου 28, 15. Nur τὸν (τοῦ) ἄρειον πάγον (ου) ſteht Apg. 17, 19. 22 mit Artikel.

3.

Über angeblich Lutherſche Evangelienſummarien.

Von

Prof. **Edmund Schmidt**, geiſtl. Inſpektor in Pforta [1]).

Auf der Breslauer Stadtbibliothek befindet ſich in einem Sammelband von Drucken aus der Reformationszeit (Sign.: K 1199) eine Schrift mit folgendem Titel:

EVANGE
LIA ET EPISTOLÆ
DOMINICALES OMNES CVM
D. Mar. Lutheri Summarijs
Item ea Euangelia et Epistolae
quae in praecipuis sanctorum
festis tractantur.

Lipsiae
Apud Nicolaum Wolrab
1544.

1) Herr Prof. Schmidt iſt am 27. Auguſt 1912 geſtorben; er war bis zum 1. April 1912 Paſtor in Krappitz (Oberſchleſien). Wir freuen uns wehmütig ſeiner letzten, wertvollen Gabe D. R.

Auf Bogen A—Q dieſer Schrift finden wir für die ſämtlichen Sonntage des Kirchenjahres (außer dem 6. Epiphanias- und dem 26. und 27. Trinitatisſonntag) abgedruckt in lateiniſcher Sprache den Text der Epiſtel und — mit einem rohen Holzſchnitt geziert — den des Evangeliums (nach der Vulgata), hierauf die „Summa Euangelii“, die in numerierten einzelnen Sätzen die im Evangelium ausgeſprochenen Wahrheiten mit zahlreichen Verweiſungen auf bibliſche Parallelen wiedergibt. Dem Evangelium vom 25. Trinitatisſonntag fehlt dieſe „Summa“ und ebenſo den Feiertagsperikopen, die auf Bogen R—X folgen; hier ſind ſämtliche Apoſteltage, der Himmelfahrtstag, die zweiten und dritten Feiertage der Hauptfeſte, von den Marientagen die dies Purificationis und Visitationis, der Tag der Maria Magdalena und der Michaelistag berückſichtigt, nicht aber der Allerheiligentag, der ſonſt in der evangeliſchen Kirche dieſes Zeitalters noch ſehr beliebt war.

In der Widmungszuſchrift, vom 22. November 1543 datiert, äußert ſich der Herausgeber Gaſpar Bruſchius, poeta laureatus in Leipzig [1]), über die Abſicht und den Zweck ſeines Unter-

1) Über Bruſchius vgl. Ad. Horawitz, C. Bruſchius. Ein Beitrag z. Geſch. d. Humanismus u. d. Reformation. Prag u. Wien 1874. Br. (1518—1557) war danach auf ſeinem unruhigen Wanderleben 1543 von Wittenberg nach Leipzig gekommen, wo er als Privatlektor über römiſche Dichter las (S. 66 f.). Bereits in der erſten Hälfte 1544 übernimmt er ein Lehramt in Arnſtadt. Als evangeliſcher Pfarrer zu Pettendorf (Pfalz) iſt er auf einer Reiſe ermordet worden. — Neben ſeinen zahlreichen Gedichten und geſchichtlichen Arbeiten haben wir von ihm auch u. a. eine deutſche Überſetzung der Melanchthonſchen Enarrationes in Evangelia („Newe Postill Herrn Philippi Melanthonis Uber die Euangelia“ 1545) und eine lateiniſche Überſetzung eines kurz vorher erſchienenen Büchleins: Insignium ac Maxime Memorabilium quarundam Sacrae scripturae sententiarum, breues quidem, sed dexterrimae expositiones: quas uir Dei, Doctor Martinus Lutherus amicorum Biblijs inscribere subinde est solitus. Insertae sunt ab alijs pijs Theophilis, Bugenhagio videlicet, Melanthone, Crucigero, Jona, Maiore ac Vito Theodorico, mira dexteritate explicatae sententiae. Donatae Latina ciuitate ... 1548 (Horaw., S. 99. 117). — Unſere Summarienüberſetzung führt H. (S. 258) unter den Schriften des Br. auf, die er nicht erhalten konnte.

nehmens: „et ut huius meae gratitudinis ... aliquod habeas indicium, mitto nunc ad te ... Lutheri Theologorum omnium antesignani breuia et eruditissima Summaria in Euangelia Dominicalia Latina civitate a me donata.“ Schon zu Luthers Lebzeiten alſo ſind Summarien zu den Sonntagsevangelien in deutſcher Sprache ihm zugeſchrieben geweſen, die Bruſchius ins Lateiniſche überſetzte.

Dieſe Summarien in ihrer lateiniſchen Überſetzung ſind auch ſpäter noch unter Luthers Namen gedruckt worden. Der bekannte Lüneburger Schulmann Lukas Loſſius hat im Jahre 1570 eine Ausgabe der Sonntagsperikopen erſcheinen laſſen unter dem Titel: Evangelia et Epistolae Dominicarum et festorum totius anni cum D. Mar. Luth. Summarijs, praepositis Joh. Stigelii distichis etc.[1]). Hier ſind zu den evangeliſchen Texten die Summarien in des Bruſchius Überſetzung beigedruckt. Weiter finden wir eine Spur dieſer Summarien als von Luther herrührend in einem von G. Fabricius verfaßten ordo lectionum der Meißener Fürſtenſchule, den Nebel (Evang. Religionsunterricht auf den höheren Schulen des jetzigen Königreichs Sachſen im 16. Jahrh., Inaug.-Diſſ. 1897, S. 49) mitteilt und in dem für die neunte Klaſſe vorgeſchrieben wird, nach dem prandium ſolle ein Kapitel aus der Bibel „vel Evangelium Dominicale cum enarratione D. Lutheri“ geleſen werden. Es iſt wohl anzunehmen, daß mit dieſer „enarratio D. L.“ die unter Luthers Namen gehenden Summarien gemeint ſind, da eine andere, ähnlich für die Schulzwecke geeignete Schrift Luthers m. W. nicht exiſtiert. Und man kann dieſe Annahme noch ſtützen durch die Erinnerung daran, daß der Verfaſſer jener Lektionsordnung, G. Fabricius, ſpäter ſelbſt ganz ähnlich angelegte Summae Evangeliorum Dominicalium verfaßt hat, die nach ſeinem Tode 1583 Joh. Pappus herausgegeben hat (abgedruckt z. T. bei Reu, Quellen z. Geſch. d. kirchl. Unterrichts 1906 II, 673 ff.). — Es läßt ſich annehmen, daß ihm die unter Luthers Namen über-

1) Ein Exemplar dieſer Ausgabe findet ſich in der Lüneburger Stadtbibliothek (mit eigenhändiger Widmung des Loſſius).

lieferten Summarien für die höheren Klaſſen ſeiner Schule nicht eingehend und theologiſch genug waren und daß er daher für ſeine eigenen Bedürfniſſe „Summae“ ſich zuſammenſtellte, d. h. kurze erklärende, den Lehrinhalt heraushebende Sätze, die er mit Nummern dem Texte zufügte, ganz ſo wie es in den ſog. Lutherſchen Summarien der Fall iſt.

Da die Arbeit des Bruſchius ſich als Überſetzung bezeichnet, drängt ſich von ſelbſt die Frage nach dem deutſchen Original auf. Wir beſitzen dasſelbe nicht mehr, aber wir können ihm mindeſtens ſehr nahe kommen aus dem Vergleich einer größeren Anzahl deutſcher Evangelienbücher, die dieſe Summarien enthalten.

Das älteſte mir bekannt gewordene iſt ein niederdeutſcher Druck der Berliner Kgl. Bibliothek (Dy 9256): Euangelia | mith den Summarien | vnde Epiſtelen. | So dorch dat gantze Jar, des | Sondages vnde vornemeſten Fe- | ſten, gehandelt, vnde geleſen | werden. (Bild: Chriſtus am Kreuz.) Witteberch 1560. Am Schluß: Gedrückt tho | Wittemberch | dörch Geor- | gen Ruwen | Eruen. | Anno M. D. L X. (Auf der Rückſeite ein Bild der Salbung mit der Unterſchrift: Pſalm 25 Schlecht vnde recht behöde mich.) Derſelbe Druck auch in El 310.

Der ſplendide Druck mit wechſelnden Randleiſten auf jeder Seite bietet auf 29 Bogen (A—Z; a—f) in 8° die Epiſteln und Evangelien aller Sonntage mit den Summarien der Evangelien und die Feiertagsperikopen ohne Summarien.

Sehr viel ſchlichtere Ausgaben in 12° desſelben Inhalts von 1562 und 1565 (beide aus „Hamborch“) beſitzt dieſelbe Bibliothek unter El 178 und 186.

Eine andere Reihe von Drucken, die auch zu den Feiertagsevangelien Summarien darbieten, eröffnet ein ſolcher von 1567 (Berliner Kgl. Bibliothek Dy 9274) unter dem Titel: Euangelia | mit den Sum- | marien vnd Epiſteln, auff | alle Sontage vnd fürne- | meſten Feſte durch das | gantze Jar. — Sampt der Hiſtorien, der | Paſſion, Aufferſtehung vnd | Himelfart vnſers Herrn Jheſu | Chriſti, Aus den Vier | Euangeliſten. Item, Die Sendung des | Heiligen Geiſtes, Aus Luca, ꝛc. (Das Unter-

ſtrichene in Rotdruck.) Auf dem Schlußblatt: Gedruckt zu Leipzig durch Johan. Rhambaw. 1567.

Genau dieſelbe Anordnung zeigt uns ein Druck von Frankfurt an der Oder (Joh. Eichorn) von 1583, der ſich auf der Breslauer Stadtbibliothek unter K 699 findet, und einer von Magdeburg (Paul Donath) von 1584, den wieder die Königliche Bibliothek in Berlin Eh 3690 beſitzt [1]).

Auch in ſehr viel ſpäterer Zeit ſind dieſe Summarien, wenn auch hier und dort gekürzt, in zahlloſen Evangelienbüchern mit abgedruckt worden. Auf der Breslauer Stadtbibliothek fand ich eine Ausgabe von 1710 (8K 700) und einen undatierten, aber nach Satzart und Orthographie aus dem Anfang des vorigen Jahrhunderts ſtammenden gleichfalls Breslauer Abdruck (nB 710). Die Breslauer Univerſitätsbibliothek beſitzt einen ganz ähnlichen Laubaner Druck von 1829 unter Th. pract. IV, vol. 982, die Deutſche Lehrerbibliothek in Berlin einen undatierten Druck des Trowitzſchen Verlags in Frankfurt a. O. (mit dem Bogentitel: Berliner Evangelia) und das Städtiſche Schulmuſeum in Breslau eine Ölſer Ausgabe von 1810. So gibt es zweifellos noch eine große Anzahl von Abdrücken, die uns beweiſen, welche Beachtung dieſe Summarien gefunden und genoſſen haben.

Zweierlei iſt nun zu beachten. Erſtens enthält keine dieſer Ausgaben mehr die Angabe, die wir in Bruſchius' Titelblatt und Vorrede fanden, daß die Summarien von Luther ſtammten. Allerdings hat der Drucker der Hamburger Ausgabe von 1562 (Joh. Wickradt) auf der Rückſeite des Titelblattes Luthers Bild gerade ſo angebracht wie in einem mit dem Büchlein zuſammengebundenen Druck der Lutherſchen Überſetzung des Jeſus Sirach von 1559 und hat damit gewiß jenem eine beſondere Beziehung zu Luther geben wollen. Aber das kann ja auch auf den nach Luther gegebenen Perikopentext gehen und kann jedenfalls nicht

1) In Berlin Eo 6204 auch Frankfurt a. O. o. J. (gebunden 1568). — Der Druck von 1584 iſt von dem Leipzig 1567 auch darin abhängig, daß er zum Schluß ein Oſtergebet darbietet. In dieſen 3 Ausgaben ſind auch den Feiertagsevangelien und der Paſſionsgeſchichte Holzſchnitte beigegeben, die aber immer wieder verſchieden ſind. In der Technik und in der Reproduktion ſehr mangelhaft, geben dieſe Holzſchnitte doch einen intereſſanten Einblick in die Buchkunſt jener Zeit.

als authentisches Zeugnis verwertet werden. Wir werden dem Verhältnis der Summarien zu Luther noch näher nachzugehen haben.

Aber es ist nun zweitens zu fragen, welche der beiden Ausgabenreihen dem Original am nächsten kommt —, eine Frage, die sich später auch für die Verfasserfrage als wichtig erweisen wird. Sie läßt sich beantworten, wenn wir den Feiertagskalender der verschiedenen Ausgaben beachten. Bruschius hat die Summarien der Feiertagsevangelien nicht mit übersetzt, sei's daß er sie in seiner deutschen Ausgabe nicht vorfand, sei's daß er sie nicht für wertvoll genug hielt. Das Original aber hat diese Summarien enthalten; denn sie sind, wie später zu zeigen ist, ganz ebenso entstanden wie die Sonntagssummarien. Und auch die deutschen Ausgaben, die zu den Feiertagen Summarien nicht bieten, haben sie doch für den 2. und 3. Oster- und Pfingsttag, wo sie bei Bruschius auch fehlen. Die oben an zweiter Stelle genannte Leipziger Ausgabe 1567 wird also das Original am reinsten wiedergeben. Dieses bot zunächst nur die Sonntagsperikopen mit den Summarien (von den nicht auf den Sonntag fallenden Feiertagen nur den Christtag und Neujahr), dann hintereinander den ganzen Feiertagskalender in folgender Reihenfolge: Andreas, Nikolaus der heil. Bischof, Thomas, Stephanus, Joh. Apostel, Pauli Bekehrung, Opferung Christi (= Lichtmeß), Matthias, Mariä Verkündigung, Ostermontag, Osterdienstag, Philippus und Jakobus, Himmelfahrt Christi, Pfingstmontag, Pfingstdienstag, Johannes der Täufer, Peter und Paul, Mariä Besuch bei Elisabeth, Maria Magdalena, Jakobus der Apostel, Bartholomäus, Geburt Mariä, Matthäus, Michaelis, Simon und Judas, Allerheiligen.

Bruschius hat dieselbe Reihenfolge der Sonn- und Feiertage (mit Auslassung des Nikolaustages, Mariä Geburt und Allerheiligen) befolgt, aber aus unbekanntem Grunde die Feiertagssummarien nicht übersetzt. (Lossius hat in dem oben erwähnten Buch sich genau an Bruschius angeschlossen.) Die oben angeführten niederdeutschen Ausgaben haben gleichfalls die Feiertagssummarien übergangen, aber sie haben in die Sonntagsreihe die

zweiten und dritten Feiertage der großen Feſte hineingenommen, für die ſie in ihrer Vorlage auch Summarien fanden.

Auffallend bleibt dann nur, warum ſie für den Stephanus- und Johannestag (= 2. und 3. Weihnachtstag) die Summarien nicht bieten, die ihnen nicht unbekannt ſein konnten. Man muß wohl annehmen, daß ſie dieſe, obwohl ſie ſie in die Sonntagsreihe hineinſtellten, doch als Feiertage von den regulären Sonntagen unterſcheiden wollten. Für die von ihnen zugefügten Perikopen in der 2. und 3. Meſſe zu Weihnachten (Luk. 2, 15 ff. und Joh. 1, 1 ff.) fanden ſie dagegen in ihrer Vorlage keine Summarien und bieten daher hier ebenſowenig ſolche wie zum 25. Trinitatisſonntag, für den allen Ausgaben gleichmäßig die Summarien fehlen, obwohl alle das Evangelium (Matth. 24) mit abdrucken. Übrigens ſchwankt in den verſchiedenen Ausgaben die Zahl der berückſichtigten Feiertage überhaupt: bekanntlich differierte ja der Feſttagskalender in den verſchiedenen evangeliſchen Gebieten ſehr ſtark, und je nachdem haben die Drucker in Abgang gekommene Feiertage einfach beiſeite gelaſſen. Da dieſer Prozeß immer weiter fortſchritt — die Kirchenordnungen haben die Zahl der Feiertage immer mehr eingeſchränkt, beſonders die Marientage, und den Allerheiligentag allmählich beſeitigt —, iſt auch aus dieſem Grunde anzunehmen, daß die die reichſte Zahl von Feiertagen berückſichtigenden Ausgaben dem Original am nächſten ſtehen.

Nun fällt es auf, daß Bruſchius ſeine Überſetzung veranſtaltet, bald nachdem er in Wittenberg geweſen iſt, wie oben erwähnt. Es iſt ſo gut wie gewiß, daß er dort das Buch in die Hände bekommen hat, das er dann ſeinem Gönner Joannes Ryndlein, Schöſſer in Kadolsburg, in lateiniſcher Überſetzung widmet. Gibt es nicht auch ſonſt Spuren davon, daß dies Büchlein in Wittenberg bekannt war? Ich verdanke D. Kawerau-Berlin den Hinweis auf ſolche Spuren einer Wittenberger deutſchen Ausgabe von 1543. Der Wittenberger Buchführer Chriſtoph Schramm hat nämlich zu Michaelis 1543 an Stephan Roth in Zwickau unter anderem geliefert: „1 Euangelia mit Sumarien c. 23[1]): 1 gr. 11 ₰“. Am 16. Dezember liefert er demſelben abermals: „1 Euangelia 1 gr. 11 ₰“. Und am 27. Febr. 1544 ſendet Georg Rhaw gleichfalls nach Zwickau ein Exemplar: „Dem Muhmichen Martha

1) Was ſoll „c. 23“ bedeuten? Bezieht es ſich auf die Bogenzahl?

ſchick ich auch 1 Euangeljbuchlin mit dem geſangbuchlin“ (Archiv f. Geſch. d. deutſchen Buchhandels XVI, 223. 224. 227).

Dieſe Wittenberger Ausgabe von 1543 wird Bruſchius überſetzt haben. Ob ſie aber die editio princeps war, muß zunächſt dahingeſtellt bleiben.

Wie iſt nun über die Entſtehung der Summarien zu urteilen?

So beſtimmt wie in der oben angeführten Stelle der Widmungsſchrift des Bruſchius ſie auf Luther zurückgeführt werden — zu einer Zeit, wo Luther ſelbſt ſich noch hätte gegen dieſe Bezeichnung wehren können, ſcheint es das Nächſtliegende, daß wir hier wirklich eine bisher nicht beachtete[1]) Arbeit Luthers vor uns haben.

Indes iſt das ausgeſchloſſen. Schon eine Stelle der „Summarien“ hätte es dem Überſetzer beweiſen müſſen, daß Luther nicht der Verfaſſer des ihm vorliegenden deutſchen Originals ſein könne. Bei dem Evangelium vom 1. Trinitatisſonntag (Gleichnis vom reichen Mann und armen Lazarus) nämlich ſetzt ſich der Verfaſſer mit dem Bedenken auseinander, daß in dieſem Gleichnis allein ein Widerſpruch gegen die ſonſtige Schriftlehre vom Schlaf der Toten bis zum jüngſten Tage enthalten ſei, und ſagt dabei: „agnosco et sequor expositionem et sententiam D. Martini Lutheri nempe, quod haec omnia nos (quae in parabola dicuntur) in morte vere sentiamus, sed tum primum, quando fatuae virgines vident sapientibus restare et superesse oleum, se vero habere penitus nihil olei. Ego tantum parabolam esse credo“ uſw. Hier unterſcheidet ſich alſo der Verfaſſer ganz offenſichtlich von Luther[2]).

Dazu kommt aber zweitens und entſcheidend, worauf mich freundſchaftlich Herr D. Kawerau in Berlin aufmerkſam gemacht hat, das eigentümliche Abhängigkeitsverhältnis, in

1) D. Kawerau macht mich darauf aufmerkſam, daß ſie in keinem Verzeichnis der Lutherdrucke, auch nicht denen des British Museum, von Knaake und Jackſon, erwähnt ſind.

2) Auch der Hinweis auf die Kirchenpoſtille Luthers beim Evangelium des Tages Mariä Verkündigung redet von Luther in der 3. Perſon in einer Weiſe, die Lutherſche Abfaſſung ſo gut wie ausſchließt.

dem dieſe Summarien zu den von J. Bugenhagen 1524 herausgegebenen „Indices quidam in Euangelia (ut vocant) Dominicalia“ ſteht[1]). Auf weite Strecken ſind die Summarien nichts weiter als eine etwas ausführlichere Wiedergabe der Bugenhagenſchen Indices.

Bugenhagen hat bekanntlich ſchon in den erſten Jahren ſeiner Wittenberger Zeit jene Indices zu den Sonntagsevangelien als Hilfsmittel für die evangeliſchen Prediger verfaßt und teilweiſe an Spalatin gegeben, der ihn um ſolch eine Hilfe für die Predigtarbeit gebeten hatte. Wie ſich Bugenhagen in der Widmung an Spalatin halb im Scherz beklagt, war, was er ſo mehr für privaten Gebrauch dem Freunde mitgeteilt hatte, „nescio quibus autoribus quove consilio“ veröffentlicht worden[2]). So ſah er ſich veranlaßt, ſelbſt vollſtändig ausgehen zu laſſen „quod iam ante excusum est ab ijs, qui hoc apud te latere non permiserunt“, und deutet an, er habe dieſe „Indices“ verfaßt, „postquam Philippus noster in quinque aut sex dominicalia (ut vocant) Evangelia, quae post octavam Epiphaniae leguntur, indicasset mihi, quid tu potissimum requireres in aliis“. So ſtellen ſich dieſe „Indices“ denn dar als kurze Randbemerkungen zu den Sonntagsevangelien im ganzen und in den einzelnen Hauptſätzen, ſo kurz und knapp, daß man ſie nur verſteht, wenn man den Text daneben vor ſich hat (ähnlich etwa wie manches in Bengels Gnomon).

Mit großer Kraft, die durchaus an Luther erinnert, ſind die großen Grundwahrheiten von der Glaubensgerechtigkeit, der alleinigen Geltung des Wortes Gottes allen päpſtlichen Traditionen gegenüber in einer Weiſe herausgehoben, die durchaus geeignet ſein mochte, den Predigern jener erſten Zeit in ihrer Predigtmeditation Richtung zu weiſen. Daß es — für unſer heutiges geſchichtliches Schriftverſtändnis — ohne manche Gewalt-

1) Über ſie vgl. die kurzen Andeutungen Herings (D. Johannes Pomeranus, S. 27). Geiſenhof, Bibliograph. Bugenh. Nr. 50—53.

2) Nämlich zu Straßburg unter dem Titel: Postillatio Joan. Bugenhagii Pomerani in Euangelia, usui temporum et Sanctorum totius anni seruientia, ad preces Georgij Spalatini scripta. — Geiſenhof, Nr. 44—49.

tätigkeit der Schriftbehandlung zur Deutung der Jesusworte im Sinne des Paulinismus, auch ohne die Allegorie (vgl. 1. Adv., 5. und 13. n. Trin. u. ö.) nicht abgeht, wird den nicht wundern, der die Predigtweise Luthers kennt: die Unermüdlichkeit, mit der aus dem Schriftwort die eine große Zentralwahrheit herausgelesen wird, die dem Reformator seines Lebens Licht geworden war, ist bei beiden dieselbe und trägt ihre Legitimation in sich.

Diese Indices sind nun in den „Summarien" weithin bis aufs Wort verwendet und bilden vom Neujahrstage an die immer sklavischer befolgte Vorlage.

Nur etwas breiter wird der Inhalt der Indices ausgeführt; Zitate, die Bugenhagen nur andeutet, werden ausführlicher mitgeteilt, aus einem Hilfsbüchlein für Theologen wird eine erbauliche Heraushebung der Grundgedanken der Evangelien für Laien, die sich etwa auf die Sonntagspredigt vorbereiten oder an sie erinnern wollen.

Als Beispiel des Verhältnisses seien hier die Summarien zum Sonntag Exaudi (Ev. Joh. 15, 26—16, 4) mit Bugenhagens Indices zusammengestellt:

Bugenh.	Summ.
Cum venerit paracletus etc.	
1. Spiritus ueritatis dicitur, quia ueraces nos facit, Sine quo omnis homo mendax est. Quid ergo liberum arbitrium et doctrinae humanae? Spiritu dei inspirati locuti sunt prophetae et Apostoli 2 Petr. 1.	DEr heilige Geist wird darumb ein Geist der Warheit genennet / das er vns warhafftige / rechtschaffene menschen mache / ohn welchen alle menschen lügner sind. Was ist nu der Freie wille? Vnd was vermögen nu die menschen Lehre? Die Propheten vnd Aposteln haben geredt aus eingeben Gottes Geistes / wie S. Petrus saget: Das solt jr für das erste wissen / das keine Weißsagung in der Schrifft (usf. 2 Petr. 1, 20 f.).
2. Ille testimonium etc. Rom. 8 Spiritus testimonium reddit, Spiritus intus, uos verbo foris.	2. Derselbige Geist der warheit / spricht Christus wird zeugen von mir / vnd jhr werdet auch zeugen / der Geist inwendig / jr aber außwendig mit dem wort. Das saget auch S. Paul zu den Römern am 8. Jr habt nicht einen knechtlichen Geist empfangen (usf. Röm. 8, 14 f. wörtlich).

3. De scandalo crucis et stulticiae Christianae 1 Corinth. 1.	3. Von der ergernis des Creutzes / vnd Chriſtlicher torheit / beſihe die erſte Epiſtel an die Korinther am 1.

Die Abhängigkeit geht ſoweit, daß die Summarien der letzten Trinitatisſonntage ebenſo wie bei Bugenhagen ſichtlich dürftiger werden, für den 25. Trinitatisſonntage in allen Ausgaben eine Erklärung überhaupt fehlt: Bugenhagen lieſt nämlich an dieſem Sonntag das Evangelium von Lätare (Joh. 6, 1 ff.). Es fehlte alſo eine Vorlage. Daher ließ der Herausgeber, wie oben erwähnt, das Evangelium allein ohne Summarien abdrucken. Das deutet darauf hin, was auch aus andern Beobachtungen ſich ergeben wird, daß ihm das Intereſſe an der Arbeit überhaupt erlahmt iſt. Aber es iſt allerdings auffallend, daß er dann für die Feiertagsevangelien doch wieder größere Mühe aufgewandt hat.

Das meiſte freilich auch hiervon ſtammt aus Bugenhagens Indices. Wo der Verfaſſer den betr. Feiertag in ihnen nicht berückſichtigt fand (wie bei den Tagen Matthiä, Thomas, Simon und Judas, Philippus und Jakobus, Nikolaus, Mariä Geburt), hat er ſich aus dem ſonſt unverwendeten Material bei Bugenh. Erſatz geholt. In den Indices haben nämlich alle Tage der Faſtenzeit ihre beſonderen Evangelien und zum Schluß ſind noch eine Reihe von Tagen unter den generellen Titeln De Apostolis, De uno Martyre, De pluribus Martyribus, De confessoribus uſw. berückſichtigt, die z. T. die regulären Feiertagsevangelien der fehlenden Tage boten. So bleiben auch hier nur wenige ſelbſtändige Stücke, nämlich die Summarien zum Tag Bartholomäus (Luk. 22, 24 ff.), zum Tag Mariä Geburt (über Matth. 1, 1 ff.), eine anhangsweiſe Ausführung über die „Ärgerniſſe“ zum Michaelistag (Ev. Matth. 18, 1 ff.) und eine — nicht ſehr beträchtliche — Erweiterung derjenigen zum Thomastag (vgl. Ev. Quaſimodogeniti). Immerhin ſehen wir hier unſern Verfaſſer wieder etwas mehr bei ſelbſtändiger Arbeit als im Sommerteil ſeiner Summarien.

Wie bereits angedeutet, beginnt dieſe Abhängigkeit erſt etwa vom Neujahrstag an greifbare Geſtalt anzunehmen; auch von da

an bleibt einiges, wie die Summarien zum 1. und 5. Epiphaniassonntag (wo Bug. statt des jetzt üblichen Evangeliums aus Matth. 13 das des Matthiastages Matth. 11, 25 ff. liest), große Stücke vom 3. und 4. Epiphaniassonntag, Septuagesimä und Sexagesimä für unsern Verfasser.

Auf der andern Seite finden wir auch schon vor jenem Sonntag starke Anklänge an die Indices, die wir angesichts des sonstigen Verwandtschaftsverhältnisses nicht für Zufall erklären werden.

Wir werden ja nicht vergessen dürfen, daß die Kürze und Allgemeinheit der Summarien den Nachweis solcher Abhängigkeit, wo es sich nicht um charakteristische Wortanklänge handelt, sehr erschwert: gewisse allgemeine Gedanken konnten und mußten immer wieder aus den Texten den Autoren sich ergeben, die solchen Gleichklang hervorrufen, daß man auf Abhängigkeit voneinander schließen möchte, ohne daß sie doch vorliegt. Aber da der Verfasser der Summarien die Indices zweifellos ausgiebigst verwertet, haben wir ein Recht, auch sonst nach ihrem Einfluß zu suchen.

So werden wir auch beim Weihnachtsevangelium es als Einfluß von Bugenhagen ansehen, wenn hier folgende Übereinstimmung sich zeigt:

Summ.	Bug.
1. Christus wird geboren unter dem Keyser / da die Juden keinen eigenen König haben / nach der prophecey̆ung Jacobs / Gen. 49. Damit ist angezeigt / das er wil selber König vnd HERR vber sein Volck sein / Zach. 9. Psalm 2.	Bug. 1. Fides a nobis exigitur, cum tempus et locus nativitatis Christi describitur, ut credas eum esse Christum, de quo talia praedicta erant. Insuper vides hic stirpem David.
2. Christus wird geboren zu Bethlehem Mich. 5.	
3. Von der Jungfraw Maria / Esa. 7.	
4. Im finstern / Esa. 10.	
5. Arm / Zach. 9. 2 Corinth. 8.	etc.

Und schon beim 3. Adventssonntag meint man denselben Einfluß wahrzunehmen, wenn es hier heißt:

Summ.

1. Johannes ſendet zu Chriſto aus dem Gefengnis ſeine Jünger.

2. Johannes aber fraget nicht für ſeine Perſon / aus vnwiſſenheit vnd zweiffel / ſondern er beweiſt hiemit das Werck vnd Ampt eines rechtſchaffenen Euangeliſten / welcher nicht jm / ſondern Chriſto Jünger durch das Euangelion zuführet (Citat 2 Cor. 11, 2).

Bug.

1. Joannes discipulos non propter se, sed propter ipsos discipulos mittit. Ita respondet quoque Christus Joanni, non propter Joannem .....

5. Laus Joannis est, approbatio eius praedicationis, id est testimonij de Christo / de quo Joan. 1.

Wahrſcheinlich alſo hat der Verfaſſer der Summarien von vornherein die Indices Bugenhagens vor ſich und gerät immer mehr in Abhängigkeit von ihnen. Man muß dann aber fragen: warum begnügt er ſich nicht von Anfang an und durchweg mit einer einfachen Überſetzung bzw. Überarbeitung ſeiner Vorlage? Daß er inhaltlich an dem Anſtoß genommen hätte, was er ausließ, iſt nicht anzunehmen. Vielmehr hatte er deutlich die Abſicht, zunächſt etwas Selbſtändiges zu leiſten und bis zum Sonntag Lätare hin, dann wieder bei den Feiertagen iſt dieſes Beſtreben fühlbar, wenn ihn auch die Kraft und der Wille zu eigener Produktion mehr und mehr verläßt.

Was aber war die urſprüngliche Abſicht ſeiner Arbeit? Und wie kommt wohl Luthers Name in Verbindung mit ihr, die doch, wie wir ſahen, ſo überwiegend Bugenhagens Werk ausnutzt? Man wird ſich daran erinnern dürfen, daß im Kreiſe der Wittenberger Theologen, die uns die Predigten der Reformatoren überliefern, zwiſchen Luthers und Bugenhagens Gut überhaupt nicht ſo ſorgfältig unterſchieden wird, wie wir es für ſelbſtverſtändlich halten. In den Einleitungen zu den Bänden der Weimarer Lutherausgabe, die Predigten Luthers bieten, hat vor allem D. Koffmane dieſes Verhältnis mehrfach nachgewieſen. Gleichwohl können wir deswegen der Frage nicht ganz ausweichen, ob nicht auch Lutherſches Gut in den „Summarien“ ſteckt, und ob nicht etwa doch die Abſicht des Verfaſſers von Hauſe aus war, „Lutherſche“ Summarien zu bieten, eine Abſicht, der er dann freilich ſchnell genug untreu geworden wäre, — aus welchem Motiv auch immer.

Allein abgesehen von den bekannten Psalmensummarien Luthers finden wir in seinen Werken nur einige Evangeliensummarien für sieben Feiertage in Erl. A. 64,257 ff., die aber mit unsern Summarien, wie leicht zu sehen ist, nichts zu tun haben. Handelt es sich uns doch gerade um diejenigen Erklärungen zu den ersten Sonntagen im Kirchenjahr, für die bei Bugenhagen eine Unterlage nicht zu finden ist. Einem Hinweis von D. Kawerau auf Anklänge bei Luther verdanke ich die Anregung, dessen Predigten daraufhin durchzugehen, ob sich die Summarien in jenem Teile als Auszüge daraus verstehen lassen. Wir werden ja dabei freilich nicht vergessen dürfen, daß uns Luthers Predigten über die Sonntagsevangelien, so reiches Material uns die Weimarer Lutherausgabe jetzt darbietet, nicht sämtlich bekannt sind, daß wir also nur zu einem annähernden Urteil gelangen werden. Dazu kommt, daß Verfasser dieses nur mit Schwierigkeiten das Material sich verschaffen konnte und einen vollständigen Überblick nicht besitzt. Aber auch so schien es ihm lohnend, der gegebenen Anregung nachzugehen. Der Erfolg einer Vergleichung der „Summarien" mit Luthers Predigten wird erweisen müssen, ob wir auf diesem Wege dem Problem näher kommen, das unsere „Summarien" uns stellen.

Eine nähere Vergleichung brachte nun als erste und entscheidende Erkenntnis die, daß sich wörtliche Berührungen und zwar in ziemlicher Anzahl mit Predigten der Kirchenpostille Luthers zweifellos nachweisen lassen. Und zwar sind sie so bedeutsam, daß wir geradezu von einer konsequenten Benutzung derselben reden müssen.

Aus der Kirchenpostille stammen als wörtliche Berührungen folgende Stücke.

Summ.	Kirchenpostille, Erl. Ausg. 10—15.
4. Adv. Nr. 1. Der Euangelist treibt hoch / vnd macht gros das Zeugnis Johannis / gleichwie usw. Weihn. Nr. 9 Dreyerley aber ordnen sie in jrem Gesang / die Ehre / den Frieden / vnd das Wolgefallen / oder	Erl. A. 10, 104: Der Evangelist beschreibet mit vielen Worten, und machet groß das Zeugnis Johannis. Erl. A. 10, 148 (vgl. Weim. A. 10, 1, 88): Dreierlei ordnen sie in diesem Gesang: die Ehre,

guten Willen. 10. Die Ehre geben ſie (wie billig) Gott allein / 1 Tim. 1. für ſeine güte / trew vnd gnadenreiche geburt / den Frieden von innen vnd auſſen / wie er denn ein Friedefürſt iſt vnd heiſt (Eſa. 9. Joh. 12. Epheſ. 2) der Erden / Das Wohlgefallen vber dieſer frewdenreichen / friedſamen vnd gnadenreichen Geburt allen Menſchen.

S. n. Weihn. S. 1: Der heil. Euangeliſt S. Lukas beſchreibet allhie gar ein herrlich gezeugnis von Chriſto / vnd das iſt aus der maſſen ein reich Euangelium / vnd fein geordnet / Erſtlich das gezeugnis des Mannes Simeon / darnach des Weibes Hanna, beyde alt vnd heilig

Epiph. feſt. S. 12:

Vnd ob er die Weiſen vnd das Kindlein wohl hette können behüten / für dem Herode vnd ſeiner macht / wie er den kindern von Iſrael thet Exod. 14. Hies er ſie doch durch einen andern weg wieder in jr Land ziehen / das wir lernen ſollen / Gott nicht verſuchen / wie geſchrieben ſtehet Deut. 6 Matth. 4.

1. Sonnt. n. Epiph. Summ.

2. Das Kindlein Jeſus richtet allhie Joſeph vnd ſeiner Mutter Marien ein recht Creutz vnd leiden zu / vnd er wil nicht / das ſie an jhm allhie das Parabeis oder luſt haben ſollen / ſondern in jenem zukünfftigen Leben / wie andre Chriſten auch.

den Frieden, das Wohlgefallen oder guten Willen. Die Ehre geben ſie Gott, den Frieden der Erden, das Wohlgefallen den Menſchen. (Vgl. auch S. 149 [W. A. S. 90]: der Hinweis auf Chriſtus als König des Friedens .. der vns Frieden macht inwendig gegen Gott ... vnd auswendig gegen die Menſchen.)

Erl. A. 10, 248 (W. A. 10, 1, 380). .. Es iſt aus dermaſſen ein reich Evangelium und fein geordnet: Zum erſten, der Mann, Simeon; darnach das Weib Hanna, beide alt und heilig.

Luth. 10, 358. Und warum läßt er ſie nicht wieder zu Herode kommen, ſo er doch wohl hätte das Kind behüten mocht vor aller Welt, ob's gleich Herodes erfahren und funden hätte? Das iſt darum geſchehen, daß wir lernen ſollen, Gott nicht verſuchen etc. (die Schriftſtellen ſind nicht zitiert).

Luth. Kirchenpoſt. Erl. A. 11, 1 (W. A. 12, 407): Das iſt ein Evangelium, das uns vorhält ein Exempel des heil. Kreuzes, wie es mit denen zugehet, die ſich darinnen halten ſollen ..... Der Herr hat (ſeine heil. Mutter) alſo regieret, daß ſie nicht das parabeis an ihm hat gehabt, und hat es ihr eben als geſparet, als den andern, in das zukünftige Leben.

3. Christus leſt ſich finden im Tempel Gottes vnd in der Vbung ſeines Worts / auch in der jugend / zum Exempel allen frommen Kindern etc. (Deut. 11).

4 Christus Leib iſt der Tempel / das iſt / das rechte Haus Gottes, da findeſtu Gott vnd ſonſt nirgend Kol. 1.

3. Sonnt. n. Epiph. Summ.

1. Zwey Exempel des Glaubens vnd der Liebe / werden vns in dieſem Euangelio fürgebildet / Eines im Ausſetzigen / das ander in dem Hauptman.

2. Die Liebe wird allhie geleret in dem / das ſich der fromme Herr vnd Hauptman ſo hertzlich annimpt ſeines Knechts krankheit / als wen es ſeine eigene noth / 1 Cor. 10.

4. Sonnt. n. Epiph. Summ.

1. Diß Euangelium (nach der Hiſtorien) helt vns vor ein Exempel des Glaubens vnd Vnglaubens.

2. Der Glaube wird darinnen angezeigt / das die Jünger mit Chriſto in das Schiff tretten vnd fürchten nichts etc.

Sexageſimä S. 1: Diß Euangelium ſaget von Schülern vnnd Früchten / die das wort Gottes hat in dieſer Welt.

Invokavit S. 6: Darnach traten die Engel zu Jeſu vnd dieneten jm. Solches iſt vns auch zum troſt geſchehen vnd geſchriben / das wir wiſſen / wie vns viel Engel widerumb dienen / wo

Luth. Erl. A. 6, 11 f. Christus läßt ſich nicht finden denn im tempel, das iſt in dem, das Gottes iſt. (Nun aber deutet Luther das ganz auf das Wort Gottes, die Schrift im Gegenſatz zur römiſchen Lehre von der Tradition.)

Luth.

Erl. A. 11, 50: Zwei Exempel des Glaubens und der Liebe lehret vns das Evangelium: Eines in dem Ausſätzigen, das andere in dem Hauptmann.

S. 53. Über das zeiget der Hauptmann auch der Liebe Exempel, daß er ſich ſeines Knechtes annimmt, als ſein ſelbſt.

1. Dies Evangelium (nach der Hiſtorie) hält uns vor ein Exempel des Glaubens und Unglaubens ..

... Erſt da die Jünger mit Chriſto ins Schiff traten, war es ſtill und ſie fühleten nichts, vnd wer ſie hätte gefraget, ob ſie auch glaubeten etc.

Erl. A. 11, 86: Dies Evangelium ſaget von den Schülern und Früchten, die das Wort Gottes in der Welt hat.

Erl. A. 11, 115: Solches iſt uns zum Troſt geſchrieben, daß wir wiſſen, wie uns viel Engel wiederum dienen, wo uns ein Teufel anſicht; ſo wir ritterlich fechten und ſo wir

vns ein Teuffel anficht / ſo wir ritterlich fechten / Matth. 15.

Reminiscere S. 1: Diß Euangelion helt vns für ein recht Exempel eines beſtendigen vollkomenen Glaubens an dieſem Heidniſchen Weibe.

Oculi S. 1 In dieſem Euangelio iſt faſt alles fürgebildet / was Chriſtus / ſein Reich vnnd Euangelion ſey / was er ſchaffe / vnd wie es demſelbigen in der Welt gehe. Endlich auch / was die rechte verdamliche Sünde ſey.

Iudika S. 1: Diß Euangelium lehret / wie die verſtockten je töller werden / je mehr man ſie lehret / auch freundlich reitzet / das ſehen wir auch jetzund noch heutiges tages an den Gottloſen etc

ſtehen, ſo läßt uns Gott nicht Mangel leiden etc.

Erl. A. 11, 116: Dies Evangelium hält uns vor ein recht Exempel eines beſtändigen, vollkommenen Glaubens.

Erl. A. 11, 122. Dies iſt ein ſchön Evangelium, ... und iſt darinnen faſt alles vorgebildet, was Chriſtus, ſein Reich Evangelium ſei, was er ſchaffe, und wie es dem allen in der Welt geht.

Erl. A. 11, 137: Dies Evangelium lehret, wie die Verſtockten je toller werden, je mehr man ſie lehret und freundlich reizet. Denn Chriſtus hier gar freundlich von ihnen fordert Urſach

Michaelistag: Hinter den nach Bugenhagen gebildeten Summarien folgt ein Nachtrag unter der Überſchrift: „Ergernis zweyerley", der ſich wörtlich ſo in dem Feiertagsteil der Kirchenpoſtille Erl. A. 15, 463 für dieſen Feiertag als Erſatz einer Predigt findet.

Überſieht man den Reichtum dieſer wörtlichen Anlehnungen an Predigten der „Kirchenpoſtille" Luthers, ſo wird es wahrſcheinlich, daß auch manche der über die Indices überſchießenden Stücke der Summarien ſonſt von Kirchenpoſtillenpredigten beeinflußt ſind, wenn es auch nicht zum wörtlichen Zitat kommt.

Wir werden das freilich, wie bereits oben ausgeführt, nur dann anzunehmen haben, wenn entweder die Auswahl des in den Summarien herausgehobenen Gedanken durchlaufend mit einer Predigt Luthers harmonierte oder doch ganz charakteriſtiſche Wendungen, die Luther dem Gedanken im einzelnen gibt, bei unſerm Autor wiederkehren.

Es iſt nun m. E. außerordentlich bedeutſam, daß gerade das erſtere Verhältnis nirgends begegnet, auch dort nicht, wo die ein-

leitende Wendung wörtlich aus Luther genommen ist, also beim 3. 4. Epiphanienſonntag, Sexageſimä, Reminiszere, Okuli, Judika: in den letzteren Fällen wird dieſe Lutherſche Einleitung ſogar einfach den Bugenhagenſchen Indices, die z. T. ganz anders orientiert ſind, vorangeſtellt — eine Erſcheinung, auf die wir nachher zurückkommen müſſen.

Dagegen fehlt es doch ſonſt in den Predigten Luthers, die mir bekannt wurden, nicht an mancherlei charakteriſtiſchen Wendungen, die für ſich betrachtet vielleicht nicht, aber angeſichts des einmal nachgewieſenen Einfluſſes Luthers auf die Summarien beachtenswert erſcheinen.

Ich verglich außer der Kirchenpoſtille (Erl. A. Bd. 10—15) und der Hauspoſtille (E. A. 1. 2) beſonders die Predigten von 1526. 1528. 1531. 1532. 1533. 1536. (Weim. Ausg. Bd. 20. 27. 34. 37. 41) und die Conciunculae quaedam amico cuidam praescriptae von 1537 (Erl. A. op. v. a. 7, 376 ff.), auch einzelne in Betracht kommende Predigten in andern Bänden der Weim. Ausgabe. Im allgemeinen aber boten alle dieſe Predigten — mit Ausnahme einiger Stücke der Hauspoſtille, über die beſonders zu reden ſein wird, faſt gar keine Ausbeute, bis auf die Predigten der Kirchenpoſtille.

Beim 1. Adventsſonntag klingt die Erwähnung der ſanften und zum Dienſt bereiten Zukunft Chriſti, den man im Glauben annehmen müſſe, am erſten noch an die einleitenden Ausführungen der Kirchenpoſtille (Erl. 10, 1—3. 6. 7) an. Die Bezugnahme der Summ. 4—6 auf die Tempelaustreibung (Matth. 21, 12 ff.), die der Verfaſſer der Summarien im Evangelium mitgeleſen haben muß (während ſie im Text keiner unſerer Ausgaben abgedruckt iſt), hat in keiner der mir bekannten Predigten Luthers eine Parallele.

Auch beim 2. Adventsſonntag iſt die Berührung mit der Kirchenpoſtillenpredigt noch am nächſten. Im beſondern haben beide das nicht vom Text ſelbſt dargebotene Zitat 2 Tim. 4, 8 (S. 5 = Erl. A. 10, 67: die Zukunft des Herrn begierlich erwarten; doch auch in den Indices 4), die Beſchreibung des harten Winters und des durch das Ausſchlagen der Bäume

angekündigten „luſtigen Sommers“ (S. 5 = Erl. A. 10, 72), auch die in den S. 2. 3 und 8 beſonders betonte Warnung vor den Verführern, die nach Matth. 24, 15 (= Luk. 21, 8 alſo „hart vor dieſem Text,“ ſ. S. 2!) Anzeichen der letzten Zeit ſeien, gemeinſam. Dem gegenüber ſind die Beziehungen zu andern Lutherpredigten unbeträchtlich. Und die heroiſchen Töne aus Luthers Predigten, wenn er des Papſtes Wüten gegen ſeine Anhänger als Anzeichen des unmittelbar bevorſtehenden jüngſten Tages kennzeichnet (z. B. W. A. 34, 2, 463 ff.), fehlen hier. Aber das Zitat aus Cant. 2 (S. 5), der eigentümliche Vergleich des nach Ekkleſ. 7 erwünſchten Tages des Todes mit dem Gerichtstage (S. 6) bleibt unſerm Autor eigentümlich, ebenſo die für ihn charakteriſtiſche Lebhaftigkeit der Warnung vor „Traumpredigern“ nach Jer. 6 (S. 8 u. 2).

Noch enger iſt das Verhältnis zur Kirchenpoſtillenpredigt (wieder im Unterſchied zu den andern Predigten Luthers über den Text) beim 3. Adventsſonntag, was folgende Vergleichung zeigen wird[1]).

Summ.

2. Johannes aber fraget nicht für ſeine Perſon / aus vnwiſſenheit vnd zweiffel / ſondern er beweiſt hiemit das Werck vnd Ampt eines rechtſchaffenen Euangeliſten / welcher nicht jm / ſondern Chriſto Jünger durch das Euangelion zuführet. Wie auch S. Paulus ſagt / Ich habe euch vertrawet einem Man / das ich eine reine Jungfraw Chriſto brechte 2 Cor. 11.

3. Chriſtus lobet Johannem / damit er anzeiget / das von Johannis Predigt / ſich das Himelreich vnd Chriſti anhebe / wie denn ſolches zuuor durch den Propheten verkündigt iſt. Malach. 3. Matth. 11.

Erl. A. 10, 79: . . . Zum erſten iſt's gewiß, daß Johannes um ſeiner Jünger willen fragen läſſet .... Und Johannes war nicht darum kommen, daß er ihm ſelbſt die Jünger und das Volk zuzöge, ſondern Chriſto den Weg bereitete, und jedermann zu Chriſto führete, und ihm untertan machte. (Die Wendung aus 2 Kor. 11, 2 fehlt bei L.)

Erl. A. 10, 97: Zum dritten lobet er ihn von der Würdigkeit ſeines Amts, daß er nicht allein ein Prophet ſey, ſondern mehr denn ein Prophet. . . . S. 100 nämlich ein Engel oder Bote vnd Vorgänger, daß zu ſeiner Zeit mit ihm zugleich der Herr aller Propheten ſelbſt komme etc.

1) Doch wieſen wir oben auch auf mögliche Einflüſſe der Indices hin.

Freilich, wieviel wundervolle Gedanken Luthers zu diesem Text bleiben dann in diesen dürftigen Summarien unbenutzt: wüßten wir nicht, daß ihr Verfasser die Kirchenpostille in ihrem Winterteil kennt, wir würden es aus diesen schwachen Berührungen nicht schließen!

Beim 4. Adventssonntag finden wir zum erstenmal, daß Summ. 1 aus dem Eingang der Kirchenpostillenpredigt entnommen ist, wie oben angegeben. Doch gehen dann die Summarien wieder ihren eigenen Weg, bis sich zu ihrer Nr. 4 eine gute Parallele findet:

Summ.	Erl. A. 10, 114: (Johannes) machet die Heiligen vor allen Leuten offentlich zu Sünden und zu Schanden. S. 115: Die Bereitung aber stehet nicht darin, daß du mit deinem Gebet, Fasten, Kasteien und eignem Werk dich wolltest würdiglich bereiten, wie jetzt alle Prediger im Advent treiben und narren; sondern wie gesagt ist, es ist ein geistlich Bereiten, das stehet im gründlichen Erkenntnis und Bekenntnis, daß du untüchtig, Sünder, arm, verdammet und elend bist.
Dem Herrn Christo aber wird der Weg nicht bereitet durch eigene würdigkeit/ noch heiligkeit vnserer wercke/ wie bißher die Münche vnd Heuchler gelehret haben/ sondern durch die Predigt des Gesetzes/ welches da ist vnser Zuchtmeister auff Christum/ Galat. 3.	

Demgegenüber kommen leise Berührungen mit den Predigten etwa der Hauspostille nicht in Betracht. Doch bleibt auch hier unserm Autor einiges eigentümlich, wovon mir beachtenswert scheint, daß er das dem Johannes hier zuteil werdende Lob will geschehen sein lassen „vmb der Jüden vnd werckheiligen willen, welche viel mehr das leben denn die Lehre achten". (Die Annahme der reinen Lehre [von Christo usw.] gilt ihm also als wichtiger denn das heilige Leben. Ähnliche Wendungen finden wir auch sonst.)

Das wörtliche Zusammentreffen von Summ. 9. 10 zum Weihnachtsevangelium mit der Kirchenpostille ist oben bereits erwähnt (und auch der Einfluß Bug. in S. 1—3 wahrscheinlich gemacht). Dabei trat zugleich hervor, daß die Summarien dem Lutherschen

Text durch die Zitate eine ſelbſtändige Nuance geben. Zu 7 und 8 finden wir dagegen Anklänge in einer der nach V. Dietrich dargebotenen Weihnachtspredigten der Hauspoſtille. Es handelt ſich um die Gedanken, daß in der Weihnacht die Engel mit den Menſchen wieder zuſammengebracht werden, und daß die Geburt Chriſti ſo gnadenreich ſei, daß auch die Engel ſich darüber freuen, die in dieſer Reihenfolge auch Erl. A. 1, 215 f. wiederkehren. Aber die für S. charakteriſtiſche Bezugnahme auf Eph. 1. Kol. 1, 20 (die Vereinigung iſt durch Chriſti Kreuz vollends hergeſtellt) fehlt bei Luther. So bleibt auch dieſe Berührung zu allgemein, um nach irgendeiner Richtung beweiskräftig zu ſein.

Zum Evangelium des Sonntags nach Weihnachten finden wir außer dem Eingang, der aus der Kirchenpoſtille ſtammt, in Summ. 2. 3 einige Gedanken, die ähnlich, wenn auch weit getrennt und in anderer Umgebung dem weiteren Verlauf der dortigen Predigt entſtammen (zu 2 f. Erl. A. 10, 248; zu 3 f. Erl. A. 10, 275), während der ganze hier beſonders reiche Gedanke derſelben nicht verwertet wird. Außerdem aber haben wir zu S. 5 eine Parallele in der Hauspoſtille, über die weiter unten die Rede ſein muß.

Beim Epiphaniasfeſt, wo im übrigen ſchon ſtark der Einfluß der Indices zu ſpüren iſt, kehren in den erſten Summarien und dem letzten Anklänge an Luthers Kirchenpoſtille wieder.

Summ.	Luth. E. A. 10, 313:
1. Inhaltsangabe.	
2. Chriſtus wird geboren zur zeit einer frembden vnd Heydniſchen Herrſchaft / nach der Weiſſagung des großen Ertzuaters Jakobs / Gen. 49.	Zum erſten zeucht an der Evangeliſt Herodem den König, zu erinnern der Prophezeiung Jakobs des Patriarchen, der da geſagt hatte 1 Moſ. 49, 10 Er ſoll nicht aufhören etc. Aus dieſer Prophezeiung iſt's klar, daß Chriſtus dann mußte vorhanden ſein, wenn der Juden Reich oder Regiment von ihnen genommen würde, daß kein König von dem Stamme Juda darauf ſäße etc.

3. Die Heyden ſuchen den geborenen König der Jüden / vnd die Jüden nicht. Denn das iſt in der Welt auch heutigestages ein gemeiner brauch / das die ſeinen ihn nicht achten noch annehmen Joh. 1. Matth. 11.	S. 318: Den nicht ſuchten noch erkennen wollten die Seinen und Landſaſſen und Bürger, den ſuchte ſolch fremd Volk ſo über viel Tagreiſen ... Das war ja eine große Schande allem jüdiſchen Lande etc. etc. (Bezugnahme auf Joh. 1, 12 und auf die Gegenwart fehlt.)
10. Gott befihlet den Weiſen im Traum, das ſie ſich nicht ſollen wider zu Herodes wenden / damit zeiget man / wie er die ſeinen inſonderheit behütet für aller gefahr.	Erl. A. 10, 358 (zu V. 12 des Textes). Hier zeiget ſich's, daß die, ſo Gott glauben, in ſonderer behut von ihm behalten werden.

Nur der Hinweis auf Joh. 18, 36 f. in Summ. 9 bleibt ſo dem Autor über Luther und die Indices hinaus.

Daß beim Evangelium des 1. Epiphaniasſonntags dieſelben Quellen nachweislich ſind, iſt oben angegeben. Unſerm Autor bleibt die gewöhnlichere Wendung von Nr. 3 und 5, mit denen Jeſus in „praktiſcher" Weiſe als Vorbild des Gehorſams gedeutet wird. Das fehlt in der Kirchenpoſtille; dagegen finden wir in einer (nach V. Dietrich dargebotenen) Predigt von 1534 in der Hauspoſtille Erl. A. 2, 7 eine ähnliche Ausführung, ohne daß wir ſie geradezu als Vorlage für die Summ. zu betrachten hätten.

Von den Summarien zum Evangelium des 2. Epiphaniasſonntags bleibt unſerm Autor als ganz eigentümlich das, was er zur Erklärung von V. 11 des Textes (Joh. 2, 1 ff.), den weder Bugenhagen, noch ſoviel ich ſehe, Luther verwendet, in Nr. 7 und 8 anfügt, daß Wunderzeichen ohne Gottes Wort betrüglich ſind, — charakteriſtiſcherweiſe wieder eine ſcharfe Wendung gegen Lehrirrtümer, geſtützt durch mehrere Zitate (1 Kön. 17; Mark. 16; Deut. 13). Daß in Nr. 1 und 2 die Kirchenpoſtillenpredigt nachwirkt, machen zahlreiche ſprachliche Anklänge überaus wahrſcheinlich.

Summ.	Luther.
1. Chriſtus thut ſein erſt Miracket in der armen Hochzeit / vnd machet die Geſte frölich / wider die ſawren	Erl. A. 11, 37: ... Denn Chriſtus hat ſich ſeiner Lehre gehalten, daß er nicht zu den Reichen gegangen

Geiſter / welche denn für groſſe Sünde achten / wenn ein Chriſt auch ehrlich vnd zimlich bey den leuten frölich iſt.

2. In dieſer armen Wirdſchafft iſt Chriſtus freilich frölich / Iſſet vnd trincket / aber bey den Phariſeern pfleget jm kein biſſen zu ſchmecken / ſondern er machet ſich bey jnen vber Tiſche vnnütze / vnd ſtraffet ſie Luk. 7 vnd 14.

3. (Chriſtus beſtätigt den Eheſtand durch ſein Mirakel.)

iſt, ſondern zu den Armen, oder wo er zu den Großen und Reichen kommt, machet er es ja alſo, ſtrafet und ſchilt, daß er mit Unglimpf davon kommt, und um ſie nicht viel Dank verdienet, geſchweige, daß er ſie ſollte mit einer Wundertat ehren, wie er hier tut. ... Solche Ehre hat er dem Phariſäer Stande nie getan; denn er beſtätiget damit, daß die Ehe Gottes Werk und Ordnung iſt. (Die Gegner der Ehe ſind vom Teufel angeſtiftet) und ſind ſo heilig, daß ſie nicht allein ſelbſt nicht ehelich werden ..., ſondern vor übriger Heiligkeit auch bei keiner Hochzeit ſein wollen ... S. 39 „ſauerſehende Heuchler" und ſelbſtgewachſene Heilige (ſchelten das Tanzen und Trinken, das doch Chriſtus zuläßt, wo es nicht im Übermaß gehet).

Bei Summ. 4. 5 mag unentſchieden bleiben, ob eine freiere Verwendung der Indices oder Reminiszenzen an Luthers Predigt (Erl. A. 11, 42. 44) vorliegt, deren kräftige Gedankenführung übrigens bei weitem nicht ausgenutzt wird.

Für Nr. 7 der Summ. zum 3. Epiphaniasſonntag, wo das Wort des Hauptmanns Matth. 8, 8 f. darauf gedeutet iſt, daß er Chriſtum halte für das ewige, allmächtige Wort Gottes, durch welches alle Dinge erſchaffen, regiert und erhalten werden, finde ich bei Luther keinen Anhalt: der übrige Inhalt der S. geht auf die ſchon bekannten Quellen zurück. Doch iſt z. B. die ganze Erörterung Luthers über den Kinderglauben beiſeite gelaſſen. Die große Anzahl von bibliſchen Zitaten iſt gleichfalls freie Zutat unſers Autors.

Daß Bugenhagen beim 5. Epiphaniasſonntag an erſter Stelle den Text Matth. 11, 25 ff. lieſt (der in den Summarien mit den Indices für den Feiertag des Matthias verwendet iſt), iſt oben, S. 400, bereits erwähnt. Zu dem noch heute üblichen Evangelium Matth. 13, 24 ff. macht er nur die kurze Andeutung, hier werde

die administratio evangelica, die das Evangelion auf alle ausstreut, sive credant, sive contemnant, von der administratio civilis, die mit dem Schwert die externa crimina zu strafen habe, unterschieden. Die Summarien begnügen sich damit nicht, halten sich aber auch — auffälligerweise — hier nicht an Luther, der in seiner Predigt in der Kirchenpostille Erl. A. 11, 76ff. sowohl, wie in den beiden der Hauspostille ibid. 2, 52ff. 61ff., ganz textgemäß als Sinn des Evangeliums betont: so sich unter uns erheben mancherlei falsche Lehre und Glauben (11, 17), sollten wir uns nicht wundern, sondern sie ertragen und nicht mit dem Schwert bekämpfen. Vielmehr wird viel stärker betont (Nr. 2), daß in der Christenheit keine andre Lehre denn das Evangelium ganghaftig sein dürfe, daß die Irrlehren vom Teufel stammten (3), besonders wenn seine Prediger schläfrige Wächter seien (4): alle Ordensleute, Sekten, Ketzereien und alle Papisten seien also nicht Christen, sondern Teufelsschüler (5—7). Erst in der letzten Nummer wird dann gesagt: „Doch müssen solche Ketzerey / Rotten vnd Secten biß an Jüngsten tag / mitten vnter den Kindern Gottes bleiben / auff das die auserwelten offenbar werden / Matth. 8." Daß hier der Ton ganz wesentlich verschoben ist, läßt sich nicht verkennen: es scheint, als ob dem Verfasser der Summarien dieser Gesichtspunkt der Bekämpfung der papistischen Irrlehre im Vordergrund steht. (Und es ist vielleicht für die Zeitbestimmung desselben ein kleiner Anhalt, daß er die Papisten mit den Sekten in eine Linie stellen kann: denn das setzt doch voraus, daß sich die Evangelischen als die wahre, rechtgläubige Kirche irgendwie bereits konstituiert haben.)

Auch für den Sonntag Septuagesimä (Ev. Matth. 20, 1—16) begnügt sich Bugenhagen mit sehr knappen Andeutungen. Der Sinn sei: Gentes aequantur Judaeis, id est populus sine operibus aequatur populo operum. Das „Volk der Werke" fordert den Lohn als Verdienst und wird verworfen, wenngleich es das im Gesetz Verheißene, nämlich die promissiones carnales, erhalte. Diese Gedanken finden wir in Summar. 9—11 weiter ausgeführt wieder. Aber sie bekommen hier eine sehr viel aktuellere Wendung: unsern „Summarien" geht es nicht um das Verhältnis von Juden und Heiden, sondern wie in Nr. 1—8 und 12

ganz ausführlich behandelt wird, um die „Werckprediger“ ihrer Zeit, die „Papiſten und Heuchler“. Sie gehen davon aus, daß dieſe das Evangelium auf den Verdienſt und Belohnung deuteten (Nr. 1. 2). Aber die „Propheten, Apoſteln, Evangeliſten und Chriſtliche Lehrer“ verbieten ja die guten Werke nicht, ſondern predigen nur die Rechtfertigung aus Glauben nach Röm. 3 und verdammen „alle Secten der Menſchen / alle Menſchenlehre / Gottesdienſt / Ceremonien / ohne Gottes befehl / als nötig und zur ſeligkeit dienſtlich auffgericht“ gemäß Jeſ. 29. Jer. 23. Matth. 15 (Nr. 3—5). Damit ſind die guten Werke, die Gott und die Nächſtenliebe gebieten, wahrlich nicht ausgeſchloſſen (Nr. 6). Gerade das Gleichnis lehrt aber die Rechtfertigung allein durch den Glauben. Denn „die Werckheiligen wircken vnd arbeiten / (wie die erſten allhie thun) nit weiter denn vmb das beſtimpte lohn / ſonſt theten ſie Gott nicht eine Thür zu / Malach. 1. Die Gleubigen aber wircken auff gnade vnd trew des / der ſie in ſeinen Weinberg heiſſet gehen / vnd machen kein gedinge des lohns / als wenig als ein Erbe mit ſeinem Vater“ vgl. Röm. 8. Galat. 3 (Nr. 7. 8). Und das wird nach der durch Bugenhagens veranlaßten Bezugnahme auf Juden und Heiden in Nr. 9—11) nochmals in 12 als „Summa Summarum“ wiederholt: alle unſere Werke werden nicht aus Verdienſt, ſondern aus Gnaden belohnt, wofür auf V. 14b des Evangeliums verwieſen wird.

Der Text bietet ja unverkennbar, wie es auch Luther in ſeinen Predigten (z. B. 1528 Weim. Ausg. 27, 38: Hoc Euangelium est obstaculum et graue iuditium pro ineptis; ähnlich in der Hauspoſtille Erl. A. 2, 77) andeutet, Schwierigkeiten für die, die in der Schrift nur die pauliniſche Rechtfertigungslehre leſen wollten. Luther hat ſich in ſeinen Predigten — auch der der Kirchenpoſtille Erl. A. 11, 80 ff. — mit gutem Recht beſonders an den Spruch 16a („Die letzten werden die erſten ſein“) gehalten, den ja doch das Gleichnis illuſtriert (während 16b ſogar textkritiſch verdächtig iſt, ſachlich jedenfalls hier nicht paßt) und gewann ſo einen auch vom Boden der Rechtfertigungslehre aus einwandsfreien Sinn. Allerdings hat er in der Predigt der Kirchenpoſtille auch ausgeführt, Chriſtus erſchrecke aufs erſte die Vermeſſenheit derjenigen, die mit Werken dem Himmel zufechten (E. A. S. 82), gleichwie die Juden täten und bei Gott die

nächsten sein wollten. Auch die Deutung des einen Groschens auf das zeitliche Gut (s. Summ. 11) finden wir hier. Es ist bei dem bereits festgestellten Verwandtschaftsverhältnis zwischen den Summarien und der Kirchenpostille nicht unwahrscheinlich, daß diese Gedankengänge Luthers unsern Autor beeinflußt haben. Jedenfalls aber hat er sie dann selbständig ausgestaltet, vom Standpunkt des Textes aus kaum mit Glück, aber sichtlich in dem Bestreben, die strenge Rechtfertigungslehre den verhaßten Feinden gegenüber energisch zu betonen und zur Geltung zu bringen. Und dieses Bedürfnis werden wir sicher als Charakteristikum für den Verfasser bezeichnen dürfen.

In Summarien Nr. 2—5 zum Evangelium des Sonntags Sexagesimä finden wir Bugenhagens Indices etwas erweitert und besonders mit einer großen Anzahl biblischer Zitate geschmückt wieder.

Die Übereinstimmung zwischen S. 1 und dem Anfang der Predigt der Kirchenpostille ist um so frappanter als Bugenhagens in Nr. 2—5 verwertete Indices eine etwas andere Gesamtinhaltsangabe erwarten ließen, jedenfalls andere (weniger textgemäße) Wege gehen, als sie Luther einschlug (der auch in seinen andern Predigten — von 1526 Weim. Ausg. 20, 259 ff.; von 1528, ebd. 27, 45 ff. Hauspostille von 1534 Erl. Ausg. 2, 87 ff. — regelmäßig die viererlei Arten der Frucht des Samens ausbeutet). Auf das größere selbständige Stück in Nr. 6—13 der Summ. soll weiter unten eingegangen werden.

Wenn beim Sonntag Reminiszere neben dem Luther nachgebildeten Eingang in Nr. 5 in die Bugenhagensche Vorlage der Satz eingefügt ist: „Diese vnd dergleichen harte püffe vberwindet allein der glaube / denn der glaube stehet weder auff meine wirdigkeit noch vnwirdigkeit / sondern auff Gottes barmherzigkeit", so klingt das namentlich in der Wendung „Püffe" ganz wie eine Nachwirkung von Luthers Predigt (s. Erl. A. 11, 117 f.). Und eben dasselbe wird für den Sonntag Okuli gelten, wo gleichfalls nochmals die Bugenhagenschen Indices freier verwendet und vermehrt sind.

5. Des Teuffels reich aber / werck vnd krafft / iſt Sünde / vngerechtigkeit / Gottes verachtung / Welche nu der Teuffel in dieſem ſeinem reich gefangen helt / vnd alſo in ſeinen ſtricken ſind / die füret er nach ſeinem willen / wie S. Paulus ſpricht 2 Tim. 2. Darumb ſind dieſe zwey Reich / Chriſti vnd des Teuffels / gar weit geſchieden.

Luth. Erl. A. 11, 125 f.: (längere Ausführung über den Gegenſatz des Gottesreichs und des Reichs des Teufels) Sind wir aber in ſeinem Reich, ſo mögen wir nichts andres tun, denn was dem Teufel lieb iſt; ſonſt wäre es nicht ſein Reich zu nennen, wie auch St. Paulus ſpricht zu Timotheus 2 Tim. 2, 26, daß die Leute gefangen ſind in des Teufels Stricken.

Daß unſer Autor auch hier (ſ. Nr. 2) die Lehre von der Rechtfertigung nicht ohne ſcharfe Wendung gegen deren Beſtreiter hereinzieht, und die Sünde wider den heiligen Geiſt ausdrücklich als „erkandte werck vnd Lehre wider des gewiſſen“ unter Berufung auf Jeſ. 5, 20 erklärt, mag uns den ſchon von ihm gewonnenen Eindruck beſtätigen. So iſt auch zum 8. Trinitatisſonntag die Wendung Bugenhagens gegen die „Werkheiligen“ eigenartig verſchärft und betont.

Bezüglich der Feiertagsſummarien bleiben nach Abzug deſſen, was einfach aus Bugenhagen genommen iſt, und des oben angeführten Stücks aus der Kirchenpoſtille nur ein Stück von den Summarien des Thomastages (Nr. 3) und diejenigen zum Tag Mariä Geburt Eigentum unſers Autors. (Über die Summ. zum Bartholomäustag iſt unten weiter zu handeln.) Beſonders letztere klingen ganz lutheriſch, ſind aber weder aus der Kirchenpoſtillenpredigt über den Text (Erl. A. 15, 446 ff.) geſchöpft, noch aus einer ſonſt mir bekannt gewordenen. Vielleicht wird mit dem Fortſchreiten der Weim. Lutherausgabe die Frage beantwortet.

Wir ſind aber jetzt imſtande, zuſammenfaſſend über die Entſtehung der Summarien einiges zu ſagen.

1. Man kann die Summarien wohl als eine kunſtvolle Kompoſition bezeichnen: wenigſtens im Winterteil ſind die Indices Bugenhagens ſelbſtändig mit Reminiſzenzen aus Lutherpredigten und zwar aus der Kirchenpoſtille ſo verarbeitet, daß doch manche Wendung übrig bleibt, die dem Verfaſſer eigentümlich zu ſein ſcheint.

Eine tabellarische Übersicht soll das veranschaulichen, in der wörtliche Zitate von Luther bzw. Bugenhagen mit L. bzw. B., bloße Anklänge mit (L.) bzw. (B.), der Rest mit ? bezeichnet sind.

1. Advent Summ. 1—6: ?
2. Advent Summ. 1—4. 6—8: ?; 5: (L.)
3. Advent Summ. 1. 2 (B.); 2. 3. (L.)
4. Advent Summ. 1 L.; 2. 3 ?; 4 (L.)
Weihnachten Summ. 1—6 (B.); 7. 8. (L.); 9. 10 L.; 11 ?
Sonnt. n. Weihn. Summ. 1 L.; 2. 3. (L.); 4. 5 ?
Neujahr: Summ. 1—3 ?; 4—6 B.
Epiphaniasfest Summ. 1—3 (L.); 4—7 B.; 8. 9. ?; 10. 11 (B.)
1. Epiphaniassonntag Summ. 1—4 (L.); 5. 6 ?
2. Epiphaniassonntag Summ. 1. 2 (L.); 3. 6 B.; 7. 8 ?
3. Epiphaniassonntag Summ. 1—3 L.; 4—6 B.; 7 ?; 8 L.; 9. 10 ?
4. Epiphaniassonntag Summ. 1—3 L.; 4—7 B.
5. Epiphaniassonntag Summ. 1—8 ?
Septuagesimä Summ. 1—8 ?; 9—11 B.; 12 ?
Sexagesimä Summ. 1 L.; 2—5 B.; 6—12 ?
Quinquagesimä Summ. 1 ?; 2—5 B.
Invokavit Summ. 1—5 B.; 6 L.
Reminiszere Summ. 1. 2 L.; 3—10 B. (5 nach B,)
Okuli Summ. 1 L. 2. 3 ? 4 (B.); 5. (L.); 6—8 (B.); 9. 10 B. (L.)
Lätare Summ. 1 L.; 2. 3 B.; 4 ?
Judika Summ. 1 L.; 2—8 B.

2. Übersieht man diese Tabelle, so fällt es doch wohl besonders auf, in welchem Maße die wörtliche Anlehnung an Luther gerade für den Anfang der Summarien an den einzelnen Sonntagen bevorzugt wird. Man gewinnt den Eindruck, daß es dem Kompilator darauf angekommen ist, ihnen einen Lutherstempel sozusagen aufzudrücken, sie unter Luthers Flagge ausgehen zu lassen. Das scheint mir darauf hinzudeuten, daß der Name Luthers wirklich von vornherein mit dem Büchlein verbunden gewesen ist, — wie dieser Name ja so vieles decken mußte, was aus Wittenberg kam. Auffallend ist dann allerdings, daß gerade die ersten Sonntage im Kirchenjahr dieser nachweislichen Anlehnung an Luther ermangeln. Indes wird hier die Erinnerung Platz greifen dürfen, daß der Verfasser, den wir doch sicher im Kreis der jüngeren Wittenberger Freunde Luthers suchen müssen, über ein

ſehr viel reicheres Maß von Kenntniſſen Lutherſcher Predigt verfügte, als wir, daß er vielleicht gerade hier noch aus uns nicht zugänglichen — vielleicht gar mündlichen — Quellen ſchöpfen konnte, die ihm dann ſchnell verſiegen mochten und nun durch ſehr viel bequemere Anleihen bei der Kirchenpoſtille und dann vollends bei Bugenhagens Indices erſetzt wurden.

Welche Motive ihn bei ſeiner Auswahl geleitet haben, warum er ſo manche uns beſonders eindrucksvolle Ausführungen der Poſtille beiſeite ließ, vermag freilich heute wohl niemand mehr zu ſagen: der Verfaſſer iſt doch vielleicht ſelbſtändiger in ſeinem Urteil geweſen, als man es bei ſeiner Abhängigkeit von andern zunächſt erwartet. Einige beſtimmte Tendenzen treten aus ſeiner Arbeit immerhin hervor.

3. Vor allem beobachten wir bei ihm ein ſtarkes Intereſſe an der Herſtellung bibliſcher Parallelen, die zum Teil ſo verhältnismäßig fern liegen, daß wir uns den Verfaſſer als einen in der Bibel ſehr bewanderten Theologen vorſtellen müſſen. Dazu liegen auch manche dieſer Bibelzitate (aus den Propheten z. B.) einigermaßen fern und ſind bei der Weiſe der Anführung jener Zeit nur nach der Kapitelzahl für den Laien oft nicht leicht zu verifizieren. Man hat die Empfindung, daß es dem Verfaſſer überhaupt mehr auf die Erweckung des allgemeinen *Eindrucks*, wie ſeine Auslegung durchaus der Schriftwahrheit gemäß ſei, als auf den einzelnen Nachweis ankommt.

Sachlich iſt für den Verfaſſer ſichtlich die Polemik gegen die „Werkheiligen“ das wichtigſte: die reine Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben — und zwar eben als *Lehre* — iſt ihm das Schibboleth der Evangeliſchen. Mit großer Schärfe wendet ſich ſeine Auslegung, wo nur Gelegenheit geboten iſt, gegen die Papiſten und die Mönche und Ordensheiligen. In dieſer Richtung erweitert er mit Vorliebe das, was ſeine Quellen ihm bieten. Auch dadurch beſtätigt ſich, daß wir's in dem Verfaſſer mit einem Mann der zweiten Generation zu tun haben.

Wenn wir zum Evangelium des 10. Trinitatisſonntags (Nr. 4) die Bemerkung finden: „Was iſt heutiges Tages die Kirche anders denn ein Kauffhaus / da man alles verkaufft / auch vergebung der

Sünde. Weh uns", so würde uns diese Charakterisierung der Kirche nötigen, die Abfassung der Summarien in eine ziemlich frühe Zeit, in die Anfänge der Reformation zu verlegen, wo „die" Kirche noch als eine Einheit betrachtet werden konnte, — wenn nicht auch diese Bemerkung (ebenso wie die bereits oben erwähnte zum 1. Trinitatissonntag, wo Luthers und Bugenhagens Meinung unterschieden wird) einfach den Indices nachgedruckt wäre. Schon oben ist aber darauf hingewiesen, daß in den selbständig gearbeiteten Bemerkungen unsers Verfassers die oft bekämpften „Papisten und Heuchler" als Sekten, Ketzerei und Rotten [1]) bezeichnet werden, was auf ein erstarktes kirchliches Selbstbewußtsein der Evangelischen schließen läßt. Auch das macht wahrscheinlich, daß die Summarien nicht allzuviel früher entstanden sind, als wir sie zum erstenmal auftauchen sehen (1543).

4. Aber wir können dem Rätsel des Buches vielleicht noch ein wenig näher kommen, wenn wir auf einige bis jetzt noch übergangenen Berührungen zwischen den Summarien und Lutherpredigten außerhalb der Kirchenpostille achten.

Beim Evangelium des Sonntags nach Weihnachten finden wir nämlich als Nr. 5 eine etwas ausgeführtere Bemerkung folgenden Inhalts: „Hiemit kan man auch antworten denen / welche zu widersprechen der heilsamen lehre / nichts wissen zu rühmen / denn der Alten lehre / vom Glauben / aber ohne Gottes wort. Gleichwie auch thaten die Gottlosen zu der Prophetenzeit / Jer. 19. Ja wenn sie alle arguiren vnd sprechen: Ist diese lehre recht / so müssen vnsere Eltern alle verdampt sein / denn sie haben diese lehre vnd Evangelium nicht also gehört. Darauff antworte du also: Der Gott / welcher den Noa in vnd vor der Sündflut erhielt / Gen. 6. 7. Den Loth mit sampt den seinen mitten in Sodoma vnd Gomorrha / Gen. 19. Die sieben tausent zur zeit Elia / 3. Reg. 19. Die drey Kinder im glüenden ofen / Dan. 3. Diesen alten Man Simeon / vnd die heilige Widwe

1) Ev. 5. Epiph. V. 7: Daraus leichtlich ein jeder selbst schliessen kan / das alle Ordensleute / alle Secten / Ketzereyen / vnd alle Papisten nicht Christen sind noch Schüler Christi / sondern des Teuffels / Denn in jre Kirchen sind eitel Menschenlehre / erdichte Gottesdienst .... 8. Doch müssen solche Ketzerey / Rotten vnd Secten biß an den jüngsten tag / mitten vnder den Kindern Gottes bleiben / ...

Hanna / mitten vnter den groſſen Hauffen der Gott loſen Phariſeer vnd Jüden / die da erſchracken / das ſie höreten / das Chriſtus geboren were / Matth. 2. Ebenderſelbige Gott hat vngezweiffelter Hoffnunge vnſerer Eltern viel aus dem greuel des Antichriſts erlöſet in dieſer fehrlichen zeit / gleich wie ein Schaff aus dem Rachen des Lewen / oder ein Brand aus dem Fewer geriſſen vnnd errettet wird / Amos 3. Zacha. 3.

Dieſe ganze Ausführung iſt in der Predigt der Kirchenpoſtille, ſoweit ich ſehe, ohne Parallele. Dagegen bietet eine Predigt der Hauspoſtille für den Anfang derſelben eine faſt wörtliche Parallele. Es handelt ſich um die Predigt von 1531, vgl. Erl. A. 1, 271 ff. (nach Dietrich). Hier heißt es (S. 275) in Anknüpfung an das Wort Simeons von Chriſtus als dem vielen zum Fall (= σκάνδαλον) Geſetzten:

(Die Papiſten) wollen wir nicht unter den Haufen, der ſich ärgert, zählen. „Die aber ſind's, die ſich ärgern, die nicht öffentliche Feinde und Verfolger der Lehre ſind, ſondern hörens, bekennen auch und glauben, daß dieſes Kindlein der Welt Heiland ſei. Aber das will ihnen nicht eingehen, daß wir durch unſere Werke, und was wir rühmen, daß wir's Gott zu Lob und Ehren thun, nicht ſollen Vergebung der Sünden und Gerechtigkeit vor Gott erlangen. Ei, ſprechen ſie, ſollen alle die verdammt ſein, die bisher ſo viel hundert Jahr nach der alten Lehre und Glauben gelebt haben? Das glaube ich nimmer mehr etc. (Dieſer Einwand wird bei Luther aber nur mit dem Hinweis auf die hier gegebene Weisſagung, nicht wie in den Summarien zurückgewieſen.)

Nun aber beſitzen wir dieſe Predigt von 1531 in Nachſchriften andrer Männer vgl. Weim. Ausg. 34, 2, 537 ff. und es bietet ſich das eigenartige Schauſpiel, daß keine der drei Nachſchriften gerade den oben geſperrten Satz enthält. Am nächſten kommt die Wiedergabe der Poachſchen Sammlung, in der es heißt (S. 542):

Sed der ander hauff, qui ex ignorantia ſich ergern, quod Christus solus lux et quod opera nostra nihil: putas deum talem, qui etc. ad illos dicitur: Es heiſſt et scriptum: Das kindlin et heiland der welt iſt ein ergerlich bild, darüber lauffen werden alle klugen, quia non pati possunt, quod sapientia eorum nihil est. Ideo gehet's recht, quando est scandalum an dem Man . . . . .

Der Paſſus alſo gerade, in dem unſere Summarien mit der Predigt der Hauspoſtille wörtlich übereinkommen, gehört zu der

Bearbeitung V. Dietrichs, der sich bekanntlich erhebliche Freiheiten Luther gegenüber bei seinen Editionen erlaubte (vgl. Köstlin-Kawerau l. l. II, 294 f., Kolde in Real-Encykl 3 4, 655).

Damit trifft nun eine Beobachtung zusammen, die wir beim Evangelium zum Sonntag Sexagesimä anstellen können. Hier blieb unserm Autor als Eigentum das, was mit Nr. 6—13 bezeichnet ist. Er führt hier aus, daß Christus in diesem Gleichnis zeige, „wie schedlich / ergerlich / vnd verderblich an Leib / seel / vnd gemeinem frieden das sey / wenn in der einigen Christlichen Gemeine mancherley lere gedultet wird / Denn so einerley samen / das ist einerley lere / auch des Götlichen worts / nicht gleiche Frucht bringen / sondern nur das vierdte teil / was sol für einigkeit des Glaubens vnd liebe des Nechsten seyn / wenn mancherley Lehre auch in einer Stad vnd ort geduldet wird?" Aus der Verschiedenheit der Lehre an einem Ort folge allerlei Uneinigkeit, der zunächst die Pfarrer mit dem Schwert des göttlichen Worts, dann aber auch die Obrigkeit mit dem weltlichen Schwert entgegen zu treten schuldig sei (nach Deut. 13). Zwar solle ja niemand mit Gewalt zum Glauben gezwungen werden, aber zweierlei Lehre oder öffentliche Ämter dürften nicht geduldet werden. Summa Summarum: „Es heisset also / Prüfet die Geister / ob sie aus Gott sein / 1 Johan. 4. Vnd wie Paulus alle Christen vermanet / Prüfet alles / vnd das gute behaltet / 1 Thessa. 5."

Diese im Text durch nichts angezeigte, und doch so besonders scharf betonte, auch sachlich auffällige Abschweifung stimmt in ihrer Tendenz mit anderem zusammen, was wir als für unsern Autor eigentümlich erkannt haben (vgl. bes. Ev. 5. Epiphaniensonntag). Und wir finden in Luthers Hauspostille (in einer von Dietrich bearbeiteten Predigt über das Evangelium des 5. Epiphaniassonntags Erl. A. 2, 59 f.) eine ganz ähnliche Ausführung. Es heißt da: „Wo nun weltliche Obrigkeit schändliche Irrtümer befindet, dadurch des Herrn Christi Ehre gelästert, und der Menschen Seligkeit gehindert wird und Spaltung unter dem Volke entstehet, da gern etwas ärgers zufolgen pfleget, wie wir nun mehr denn eins erfahren etc., wo solche irrige Lehrer sich nicht weisen lassen, und vom Predigen / nicht ablassen wollen: da soll weltliche Obrigkeit getrost wehren . . . . . Auf daß also eins dem andern die Hand gebe; die im geistlichen Regiment mit dem Wort und Bann; die Obrigkeit mit dem Schwert und Gewalt dazu helfe, daß die Leute in der Lehre einig blieben . . . ."

Nun hat dieſe Predigt Dietrichs, wie mir D. Koffmane-Koiſchwitz unter Hinweis auf ſeine Bemerkungen in Weim. Ausg. 28,2 und 29 mitteilt, wohl dieſelbe Grundlage, wie die zweite in Erl. A. 2, 11 ff. nach Rörers Niederſchrift mitgeteilte Predigt zu dieſem Text, nämlich eine Wochenpredigt über Matthäus, die Luther in Vertretung Bugenhagens am 9. 12. 1528 hielt. Auch hier weichen beide Bearbeiter ganz erheblich von einander ab. In der Rörerſchen Bearbeitung, die im ganzen doch wohl näher am Original bleibt, iſt die Frage, ob man mit dem Schwert gegen das „Unkraut" der Irrlehre kämpfen dürfe, viel ſchärfer verneint als bei Dietrich und die Frage, ob an einem Ort zweierlei Predigt gehen dürfe, im Ton weſentlich milder dahin beantwortet (S. 75):

Man verhöre beide Teile, vnd richte die Sache nach der gewiſſen Regel, nämlich nach der Schrift vnd Gottes Wort. Welcher Teil nun recht lehret, der Schrift und dem Worte Gottes gemäß, den Teil laſſe man bleiben. Welcher Teil aber unrecht lehret, wider die Schrift und Gottes Wort, dem Teil gebe man Urlaub. Aber ausrotten ſoll man nicht.

Auch hier ſcheint alſo Dietrich Luthers mildere Stimmung nach derjenigen Richtung umgebogen zu haben, die auch in den Summarien das Wort führt.

Daß gerade Dietrich nach dieſer Richtung neigt, zeigt z. B. ein Paſſus aus dem Vorwort zu ſeinen Kinderpredigten von 1548 (auf die ſpäter noch hinzuweiſen ſein wird): „Vneynigkeyt iſt durch auß / ſchedlich vnd böß / im hauß vnd Weltregiment. Aber doch inn der Kirch am allerſchedlichſten / . . . . vnd ſoll weltliche Oberkeyt als ein mitglied der Chriſtlichen Kirchen / ſonderliche achtung drauff haben / auff das nicht vneynigkeyt / inn der lehr fürfalle / vnd die Prediger / ſo gleiches ampt haben / vngleiche meynung von den fürnemſten ſtücken / Chriſtlicher lehre / fürtragen vnd vertheidigen." Es ſcheint ſich hier geradezu um einen Lieblingsgedanken Dietrichs zu handeln.

Zum Dritten darf aber auch noch auf die Summarien zum Evangelium des Bartholomäustags (Luk. 22, 24—30) verwieſen werden. Für dieſes boten die Indices Bugenhagens keine Vorlage; der Feiertag iſt gar nicht berückſichtigt. Wir finden aber den in den Summarien dargebotenen Satz wörtlich ſo in einer

Predigt der Hauspostille wiederum nach Dietrichscher Rezension (Erl. A. 6, 373):

„Die Meinung dieses Euangelions ist / das der HErr ein vnterscheidt macht zwischen seinem Reich / vnd der Welt Reich Vnd wil sonderlich / wer in seinem Reich ein Ampt hat / das derselbige sich für hoffart hüten / nicht dadurch weltlichen gewalt suchen / sondern andern dienen / vnd von solchem dienst anders nichts / denn mühe / arbeit vnd vndanck in der welt gewarten sol. Wie wir dann sehen / das es vnserm lieben HErren Christo selbst also gegangen hat."

Bekanntlich ist die Hauspostille zum erstenmal von V. Dietrich 1544 herausgegeben, also zu einer Zeit, wo unsere Summarien bereits als „lutherisch" ins Lateinische übersetzt waren. So muß ihr Verfasser diese Predigt der Hauspostille bereits im Wortlaut vorher gekannt haben. Vielleicht dürfen wir noch mehr sagen. Dietrich hat (nach Köstlin-Kawerau M. Luther[5] II, 295) für Feiertage, die in der kursächsischen Kirche weggefallen waren, auch eigene Predigten in die Hauspostille aufgenommen. Der Bartholomäustag gehörte doch wohl zu diesen in Abgang gekommenen: die Kirchenpostille berücksichtigt ihn nicht und auch in den zahlreichen Predigtjahrgängen der Weimarer Lutherausgabe ist mir eine Predigt für diesen Tag nicht aufgestoßen. Wir haben dann ein Recht, die Hauspostillenpredigt noch im besondern auf V. Dietrich zurückzuführen.

So scheinen denn manche Anzeichen darauf zu führen, daß wir in V. Dietrich den Verfasser der Summarien zu suchen haben.

5. Manches aus dem uns bekannten Bilde dieses Mannes könnte auch dafür noch angeführt werden. Er gehört zu denen, die am stärksten ihre Aufgabe darin sahen, des großen Lehrers Arbeiten ins Volk zu bringen. Aus dem intimen Umgang, in dem er von 1522—1535 mit Luther als fast ständiger Gast in seinem Hause steht, konnte er auch wie aus einer unversieglichen Quelle Lutherisches Gut schöpfen, so daß es wohl ein ziemlich aussichtsloses Unterfangen ist, in seinen Arbeiten noch bestimmter das Maß des Anteils Luthers daran abzugrenzen.

Aber mehr noch: es ist bekannt, daß gerade V. Dietrich die

literariſche Form der „Summarien“ auf lutheriſchem Boden gepflegt hat. Seine „Summaria“ fürs Alte Teſtament (von 1541) haben außerordentlichen Beifall gefunden; er ließ ihnen unter Melanchthons Beihilfe ſolche fürs Neue Teſtament 1544 folgen, die noch im 19. Jahrhundert gedruckt wurden (ſ. Real-Enzykl.[3] 4, 656).

In unſern Evangelienſummarien hätten wir dann eine frühere Verwendung dieſer literariſchen Form zu ſehen.

Darf endlich auch, was wir über den theologiſchen Charakter des Bearbeiters ſagten — ſeine Neigung zu ſcharfer antipapiſtiſcher Polemik — herangezogen werden, ſo finden wir ja auch dieſen Zug im Charakterbild Dietrichs; vgl. was Kolde in Real-Enzyklopädie[3] 4, 654 Z. 58 ff. andeutet und was ſich in den „Kinderpredigten“ Dietrichs und ſonſt mehrfach beſtätigt.

Allein ſo glatt dieſe Rechnung aufzugehen ſcheint, ſo gibt es doch ſehr gewichtige Bedenken, die ſich gegen die Annahme Dietrichſcher Verfaſſerſchaft erheben laſſen.

V. Dietrich hat im Jahre 1546 unter ſeinem eigenen Namen Evangelienſummarien erſcheinen laſſen, die jetzt leicht zugänglich ſind durch den Abdruck in Reu, Quellen zur Geſchichte des kirchlichen Unterrichts II (1906), S. 452 ff. Ihr Titel lautet: „Summaria Chriſtlicher lehr für das junge Volck. Was auß eim jeden Sontags Euangelio zu merken ſey“ (Nürnberg 1546). Ließe ſich nun wohl auch verſtändlich machen, daß derſelbe Mann dieſe Arbeit doppelt unternommen hätte — das eine Mal mit der Beſtimmung für Kinder, darum in der Form kindlicher Predigt, das andere Mal für Erwachſene in Form kurzer Andeutungen —, ſo müßten wir doch erwarten, daß ſich in charakteriſtiſcher Weiſe Berührungen zwiſchen den Stücken in den Summarien, die dem Verfaſſer übrig blieben, und dieſer ganz von ihm gefertigten Arbeit fänden. So gewiß nun Anklänge gelegentlich aufſtoßen, ſo wenig ſind ſolche doch gerade an den beſonders eigentümlichen Stellen zu beobachten, wie ſie etwa beſonders der Sonntag 5. Epiphania, Septuageſimä, Sexageſimä zeigt, bei denen wir unſere Summarien am meiſten ſelbſtändige Wege gehen ſehen.

Eben dasselbe Verhältnis besteht auch zwischen den Summarien und einer etwa gleichzeitigen analogen Arbeit Dietrichs, den schon erwähnten Kinderpredigten von 1548 [1]). Auch hier gehen die Berührungen nicht über solche Ähnlichkeiten hinaus, die durch die einfachen Textverhältnisse nahegelegt sind.

Und auch ein Vergleich der 1545 erschienenen „Summaria des Neuen Testaments" (die ich allerdings nur in einem auf der Bresl. Stadtbibliothek vorhandenen Frankfurter Druck von 1562 benutzen konnte) bietet nicht mehr Anhalt. Gleich ihr Anfang, die Summarien zum 1. Kapitel des Matthäusevangeliums bieten ja für einen Vergleich Stoff, sofern V. 1—17 dieses Kapitels das Evangelium zum Feiertag Mariä Geburt ist, wofür unsere Summarien weder bei Bugenhagen eine Vorlage haben, noch, so viel ich sehe, an Luther anknüpfen. Aber während die „Summaria des Neuen Testaments" als Hauptsache herausheben, daß Matthäus unter den Voreltern Jesu besonders David und Abraham hervorhebe, denn diesen zweien heiligen Erzuättern dieselbige Verheißung von Christo erinnert vnd jmmer klärer vnd deutlicher offenbaret ist, „daß man gewiß gewußt hat / erstlich daß Christus von keinem andern volck denn von den Juden / Abrahams nachkommen / darnach auß dem Stamm Juda / vnd entlich auß dem Geschlecht oder linie Dauid geboren soll werden", sagen unsere Summarien zwar auch in Nr. 1: ... Das wil Matthens sagen / das bißher das Gesetz vnd die Propheten verheissen vnd verkündiget haben / Jesum / das ist einen Heyland vñ Christum / das ist / eins ewigen König / das der nach Gottes verheissung / aus Abraham vnd Dauid entsprungen und herkommen solle / den beschreibe ich in diesem Buch / das er bereit vnd geboren ist ...

aber dann gehen sie mit dem Hinweis auf die drei Linien des Geschlechtsregisters und die ausgelassenen Glieder desselben ganz wieder ihre eigenen Wege.

---

1) Der Titel des schön gedruckten Foliobandes lautet: Kinderpredig | vber die Sontags vñ der | furnembsten Fest Euangelia | durch das gantze Jar. | Gestellet durch Vitum Diet- | rich | Prediger zu | Nürmberg. M. D. XLVIII. (Das Unterstrichene in Rotdruck). Die Vorrede ist datiert vom Freytag nach Bartholomei, 1546.

Man würde eine Identität des Verfaſſers der genannten Schriften mit dem unſers Büchleins dann am eheſten annehmen können, wenn man eine weſentlich frühere Entſtehungszeit des letzteren annehmen könnte.

Wir können für die Datierung als ſicheren terminus a quo freilich nur verweiſen auf ein Zitat der Kirchenpoſtille bei den Summarien zum Tag Mariä Verkündigung.

Während nämlich dabei Bugenhagen in Indices 2 ſchreibt: „Ave gratia plena etc. Habes declarationem in libello D. Martini“ — womit er jedenfalls auf Luthers Betbüchlein verweiſt, das 1522 mit einer Erklärung auch des Ave Maria erſchien, die dann auch in die Kirchenpoſtille Aufnahme fand (Erl. A. 15, 297; ²318; vgl. Köſtlin-Kawerau, M. Luther ⁵ I, 574 f.) —, erſetzen die Summar. dieſe Bemerkung durch einen Hinweis auf Jeſ. 9 „welcher in der Epiſtel am Chriſtag in der Poſtillen D. Martini von Feſten genugſam iſt außgelegt“, womit auf die im Feſtteil der Kirchenpoſtille veröffentlichte Predigt Erl. A. 15, 65 ff.; ²69 verwieſen ſein muß. (Denn die „Hauspoſtille“, die allerdings auch mehrere Predigten über dieſen Text bietet, hat dieſen Namen erſt viel ſpäter erhalten und konnte mindeſtens nicht als „die poſtill“ Luthers zitiert werden.) Unſer Autor hat alſo nicht nur, wie man zunächſt vermuten möchte, die von ihm viel benutzte Winterpoſtille gekannt[1]), ſondern auch den Feiertagsteil der Poſtille, dann alſo, obwohl er die Sommerpoſtille gar nicht verwendet, die ganze erſchienene Poſtille.

Die Summarien ſind alſo ſicher erſt nach 1528 verfaßt. Aber abgeſehen von dem oben bereits erwähnten, aus der geſamten kirchlichen Haltung erſchloſſenen Indicium, das uns in erheblich ſpätere Zeit führt, iſt ja auch anzunehmen, daß wenigſtens Bruſchius das Büchlein 1543 in Wittenberg zum erſtenmal kennen lernte und es als eine Neuheit betrachtete, der er durch ſeine Überſetzung ins Lateiniſche weitere Beachtung ſchaffen wollte. Nur alſo, wenn wir zwingende Gründe dafür anführen könnten, dürften wir die Abfaſſung in weſentlich frühere Zeit

1) Das Stück zum Michaelistage, das oben S. 405 als aus dem Feiertagsteil der Kirchenpoſtille ſtammend erwieſen iſt, würde ja in ſeiner Vereinzelung nicht beweiskräftig ſein: es könnte dem Verf. aus anderer Quelle bekannt geworden ſein.

setzen. Solche sind mir nicht bekannt. Ich muß also die Frage der Abfassung in der Schwebe lassen.

Nicht unerwähnt möchte ich auch ein Bedenken lassen, auf das mich D. Kawerau aufmerksam gemacht hat, das freilich nur Tragkraft besitzt, wenn man die Wittenberger Ausgabe von 1543 als editio princeps anzusehen hat. V. Dietrich war bekanntlich seit 1535 Prediger an der Sebalduskirche in Nürnberg. Es wäre immerhin auffallend, daß er das Büchlein nicht einem der Nürnberger Drucker in Verlag gegeben hätte, sondern in Wittenberg erscheinen ließ. Freilich sind auch andere Schriften Dietrichs, wie seine Übersetzung von Melanchthons Prolegomenen zum Römerbrief (1540) und seine Summaria zum Alten Testament (1541), in Wittenberg herausgekommen, mit dessen Druckern Dietrich intime Beziehungen verbinden mochten.

6. Jedenfalls ist aber noch beachtenswert der Sonn- und Festtagskalender, den unsere Summarien befolgen.

Ich denke hierbei weniger an das Fehlen des 6. Epiphaniensonntags und des 26. und 27. Trinitatissonntags, das wir ja auch sonst in jener Zeit vielfach beobachten können.

Auch Dietrich kennt in seinen Kinderpredigten die beiden letzten Sonntage nicht, fügt aber für den 6. Sonntag nach dem Oberstag (= Epiphanias) eine Predigt über das Evangelium von der Verklärung (Matth. 17, 1—9) ein, wobei er die Predigt mit der interessanten Bemerkung einleitet: „Der heutige Sontag hat kein sonderliches Euangelion / darumb wöllen wir die herrlichen Historien für vns nemen / wie vnser lieber Herr Christus auff dem berg / da er bettet / ist verkleret worden", und in der Überschrift empfiehlt, bei dem seltenen Vorkommen des Sonntags diese Historie „auff einen anderen gelegenen tag / als Trinitatis / oder sonst" zu predigen.

Wichtiger scheint mir für die Frage des Ursprungs unserer Summarien die Auswahl der Feiertage, die Berücksichtigung finden (wofür uns nach dem oben S. 394 ff. ausgeführten die hochdeutschen Ausgaben maßgebend sind). Wie oben schon gesagt, besteht ja über diese Feiertage ein starkes Schwanken. Hat Bugenhagen noch Tage wie Inventionis S. Crucis, Assumptionis Mariae, Exaltationis crucis, Omnium Sanctorum und eine große Anzahl Heiligentage nicht näherer Bezeichnung, ja sogar inmitten der Sonntagsreihe den Fronleichnamstag in seinen Indices berücksichtigt, so ist mit der Zeit diese Zahl sehr beschnitten worden nach den ge-

ſunden Grundſätzen, die Luther darüber in ſeiner Schrift „An den Chriſtlichen Adel" aufgeſtellt hatte: alle Feſte, die mit dem ſpezifiſchen Heiligen- und Sakramentskult der katholiſchen Kirche zuſammenhingen, für die eine bibliſche Grundlage nicht vorlag, wurden mit wachſender Sicherheit ausgeſchieden.

Um ſo erſtaunlicher iſt uns darum in unſern Summarien den Tag des Biſchofs Nikolaus von Myra berückſichtigt zu finden, der, durchaus legendär begründet, in der evangeliſchen Kirche, ſoweit ich ſehen kann, nirgends gefeiert wurde. Daß eine größere Anzahl von den oben erwähnten erwähnten Evangelienbüchern ſpäterer Zeit die Perikopen (2 Kor. 1, 3 ff. Luk. 12, 35 ff.) mit den Summarien abdrucken, beweiſt natürlich nichts für die Verbreitung des Tages: die Drucker geben eben einfach ihre Vorlagen wieder. Aber für den, der unſere Summarien verfaßt bzw. zuſammengeſtellt hat, muß der Tag doch eine höhere Bedeutung beſeſſen haben, daß er ihn, obwohl er ſonſt nur die geläufigen Marien- und Apoſteltage bedenkt (nicht Mariä Himmelfahrt, nicht die Kreuztage), in dieſer Weiſe berückſichtigt. Vielleicht empfangen wir einmal aus der Ortskirchengeſchichte einen Fingerzeig dafür, wo wir eine ſolche beſondere Verehrung des heil. Nikolaus auf evangeliſchem Boden finden. Meine Nachforſchungen in den Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts haben keinen Anhalt dafür geboten. In den zahlreichen Feiertagskatalogen, die Richter in ſeiner Sammlung derſelben bietet, iſt der Nikolaustag (bekanntlich der 6. Dezember) nicht einmal genannt. In der neuen Sammlung von Sehling findet ſich nur, wenn ich recht ſehe, in Band 4, S. 347 (Pia ordinatio caeremoniarum für Pommern von 1535) eine ſcharfe Polemik gegen den Kultus des heiligen Nikolaus [1]).

Im beſondern bietet auch dieſer Geſichtspunkt keine Stütze für die oben aufgeſtellte Vermutung Dietrichſcher Verfaſſerſchaft. Weder im Dietrichſchen „Agendbüchlein für die Pfarrherrn auff dem Lande" 1541 noch in ſeinen „Kinderpredigten" findet dieſer Tag des Nikolaus ſeine Stelle. Daß im Agendbüchlein die Reihe der Feiertage nach dem bürgerlichen Jahr (alſo mit Neujahr beginnend, mit

1) [Luthers Feſtpoſtille berückſichtigt den Tag! Kawerau.]

Stephanustag ſchließend), in den Kinderpredigten vom Chriſttag an (bis Andreastag) angegeben iſt, während die „Summarien“ ſich nach dem Kirchenjahr richten, daher mit dem Andreastag anfangen, mit Allerheiligen ſchließen, kann dagegen wohl auch nicht als Gegeninſtanz angeführt werden. Denn die Vorſtellung des mit dem Advent beginnenden Kirchenjahrs iſt ja zur Reformationszeit ſchon ganz ſicher eingebürgert.

7. So bleiben denn nicht ganz wenig Fragen über die Entſtehung dieſer „Summarien“ übrig, für die ich eine Löſung noch nicht weiß. Daß ſie aber zu Luther nur ſehr indirekte Beziehungen haben und in den großen Bereich deſſen gehören, was — ſei's von vornherein oder nachträglich — mit des großen Mannes Namen ſich ſchmückte oder geſchmückt wurde, das wird wohl als erwieſen gelten dürfen. Gleichwohl ſind ſie unſerer Beachtung wert: haben ſie doch ſichtlich ganzen Generationen von Chriſten zur Einführung in die Sonntagsevangelien gedient, ihre kirchliche Erbauung gefördert und ſie doch immerhin die kräftige Luft der erſten reformatoriſchen Zeit atmen laſſen.

4.

Über den Pantheismus und die Erkennbarkeit Gottes.

Von

Prof. D. E. W. Mayer, Straßburg i. E.

Vom Pantheismus und der Erkennbarkeit Gottes ſoll hier die Rede ſein. Das ſcheinen allerdings zwei ganz verſchiedene Themata zu ſein: auf den erſten Blick ſieht es ſo aus, als ob ſie nichts miteinander zu tun hätten. Inwiefern dennoch ein innerer Zuſammenhang zwiſchen beiden beſteht, wird hoffentlich aus den folgenden Darlegungen klar werden.

Zunächst gilt unsere Aufmerksamkeit dem Pantheismus. Daß wir augenblicklich wieder einigen Anlaß haben, uns mit ihm auseinanderzusetzen — es ist das ja schon öfter der Fall gewesen in der Geschichte der Theologie — bezeugen mancherlei Zeichen der Zeit. Dabei ist gar nicht einmal in erster Linie an die geräuschvolle Bewegung des Monismus gedacht, der sich zwar vielfach für Pantheismus ausgibt, tatsächlich aber, wie das Beispiel Häckels zeigt, fortwährend Gefahr läuft, im Materialismus stecken zu bleiben. Charakteristischer, beredter noch dürfte ein anderes Symptom sein. Wer Augen hat zu sehen, dem kann es nicht entgehen, daß gegenwärtig hier und dort, bei Philosophen und Theologen, sich die Neigung bemerkbar macht, die christliche Weltanschauung und die religiöse Weltanschauung überhaupt dadurch zu empfehlen und zu rechtfertigen, daß man sie mit einer pantheistischen Weltanschauung gleichsetzt oder doch einer solchen sehr nahe rückt. So war bekanntlich zum selben Zweck schon Schleiermacher in seinen „Reden" verfahren: ein Beweis, daß die Versuchung dazu, sozusagen, natürlich ist oder doch aus dem Wesen der Sache sich ergibt. Später hat er freilich die Verkehrtheit des Unternehmens eingesehen. Man verkennt entweder Schleiermacher oder aber das, was dem gewöhnlichen Pantheismus seinen eigentümlichen Reiz verleiht, wenn man behauptet, daß der Religionsbegriff der Glaubenslehre noch ein eigentlich pantheistischer sei. Heute jedoch wiederholt sich gleichsam in anderen Formen und an verschiedenen Stellen sein ursprüngliches Vorgehen in den „Reden". Ein so moderner Denker beispielsweise wie Friedrich Paulsen, dessen Gedanken in weiten Kreisen nachgewirkt haben, meinte eine Verbindungslinie herzustellen zwischen der Religion und der Wissenschaft, indem er eine pantheistische Weltanschauung vortrug und als wahr zu begründen sich bemühte. Ein so moderner und in gewissem Sinne populärer Dichter wie Tolstoi glaubte die Religion richtig zu deuten und den Gebildeten unter ihren Verächtern wieder zu erschließen, indem er sie kennzeichnete als ein „Verhältnis des Menschen zur Welt". Niemand kann auskommen — das ist der wohlmeinende Sinn dieser Interpretation — ohne eine innere Stellungnahme zum Weltganzen; nie-

mand also kann religionslos bleiben. An ein Buch, wie die jüngst erschienene Religionsphilosophie von Raoul Richter, und zahlreiche analoge Publikationen, an die Denkweise von vielen unserer Goetheverehrer, an den Giordano-Bruno-Kultus, an gewisse Formen des neueren Spinozismus, an Bekenntnisse moderner Lyriker, an Bestrebungen und Äußerungen von Theologen wie Jatho und verwandter Geister brauche ich nicht erst zu erinnern. Unzweifelhaft ist es eine in unsern Tagen weit verbreitete Auffassung, daß, wenn ein Gebildeter sich noch zu einer religiösen Weltanschauung bekennt, es doch nur eine solche sein könne, die im Grunde pantheistisch ist; daß jeder Mensch, der mit wissenschaftlichem Sinn und Ernst über die Welt, sich selbst und die Religion nachdenkt, sich die letztere allein anzueignen und an ihr festzuhalten vermöge, indem er sie sich pantheistisch „zurechtlegt". Eine pantheistische Religiosität steht im Ruf vernünftiger, in höherem Maße wissenschaftlich und deshalb den Aufgeklärten leichter erschwinglich zu sein als eine Religion, die einen „überweltlichen" Gott verkündigt. Was Wunder, daß es unter den Männern, die sich die Pflege der Religion als Lebensberuf erwählt haben, einzelne gibt, die es geradezu als Pflicht empfinden, dem Bedürfnis der Gebildeten entgegenzukommen, indem sie die religiöse und speziell auch die christliche Weltanschauung pantheistisch zurechtstutzen und dem Pantheismus akkomodieren!

Hier liegt indessen nachweislich ein, zwar in seiner Entstehung verständlicher, jedoch verhängnisvoller Irrtum vor. Es ist nicht richtig, daß für den Gebildeten heutzutage nur eine pantheistische Religiosität möglich sei Es ist nicht einmal richtig, daß, je wissenschaftlicher ein Mensch denkt, nm so mehr er geneigt sein müsse, sich Gott nach pantheistischen Mustern vorzustellen. Das ist höchstens halbwahr, und kaum dies! Vielmehr trifft für den Pantheismus mutatis mutandis das bekannte Wort zu, das Baco von Verulam wiederholt in bezug auf den Atheismus ausgesprochen hat: ein wenig wissenschaftliche Erkenntnis verleitet wohl zum Pantheismus; reichere und tiefere wissenschaftliche Erkenntnis hingegen führt davon ab. Daß es wirklich so ist, einmal möglichst deutlich zur Anschauung zu bringen,

ist gewiß in der Gegenwart keine ganz verlorene Liebesmüh. Das will auch dieser Aufsatz.

Beginnen wir mit einem Versuch der Verständigung über das Wesen des Pantheismus oder doch dessen, woran hier gedacht wird, und was den meisten tatsächlich vorschwebt, wenn sie dem Pantheismus das Wort reden. Eine freilich nicht ganz dornenlose Aufgabe! Sind Definitionen an sich oft ebenso gewagt, als sie einfach und leicht erscheinen, so gilt das besonders im vorliegenden Fall. Denn der Pantheismus nimmt die allerverschiedensten Formen an: was wird nicht als solcher dargeboten und empfohlen! Immerhin dürfte für den Geist der pantheisierenden Richtung unter allen Umständen eins bezeichnend sein: eine sehr hohe Schätzung der Welt und eben damit das Bestreben, Gott innerhalb der Welt zu suchen und ihn mehr oder weniger mit ihr zu identifizieren. Und zwar ist da mit der Welt gemeint eben die Welt, die uns anschaulich vor Augen steht, das heißt, der Inbegriff, das Ganze alles dessen, was wahrgenommen, mit den „äußeren" oder „inneren" Sinnen wahrgenommen werden kann: daß es einen anderen Weltbegriff geben könnte, daran wird meist gar nicht gedacht. Oder dasselbe noch einmal anders ausgedrückt — denn es ist von der höchsten Wichtigkeit, sich hierüber klar zu werden —: mit der Welt ist gemeint das Ganze aller Objekte, der Inbegriff alles dessen, was uns „gegeben" ist. In dieser Welt, in diesem Ganzen alles dessen, was wahrnehmbar ist, in diesem Ganzen aller gegebenen Objekte sucht der Pantheist Gott oder, besser, er identifiziert damit mehr oder weniger Gott. Freilich geht er dabei nicht von der plumpen Voraussetzung aus, daß die betreffenden Objekte bloß und rein materiell seien; sonst wäre er ja dem gewöhnlichen Materialismus verfallen; sondern er nimmt an, daß in allen einzelnen Objekten und in dem Ganzen dieser Objekte irgendwie geistiges Leben sei; daß die einzelnen Objekte und das Ganze der Objekte eine geistige Innenseite haben, die zwar nach außen hin in körperlichen Formen erscheint und darum auch mit den äußeren Sinnen wahrgenommen werden kann, die aber an sich geistig ist, und zu der darum ein geistiges Verhältnis, ein Vertrauensverhältnis,

ein religiöses Verhältnis möglich ist. Eben deshalb kann vom Pantheismus in gleicher Weise gesagt werden, daß er Gott mit der Welt mehr oder weniger identifiziere, und daß er Gott innerhalb der Welt suche. Er identifiziert Gott mit der Welt: denn Gott fällt ihm mit der Welt zusammen; wer die Welt sieht, der sieht Gott; wer mit der Welt verkehrt, verkehrt mit Gott. Er sucht Gott innerhalb der Welt: denn das Göttliche im engeren Sinne, zu dem ein religiöses Verhältnis stattfindet, ist für ihn nicht die Materie als solche, sondern der Geist in der Materie, die vorausgesetzte geistige Innenseite der Materie; wobei es als eine Frage untergeordneter Art offen bleibt, wie weit von einem Persönlichkeitscharakter dieser geistigen Innenseite noch die Rede sein dürfe.

Vergegenwärtigt man sich so die typischen Merkmale des vulgären Pantheismus, so erkennt man unschwer, warum der religiöse Mensch, der in dem selben Maße, als er religiös ist, auch theoretische Interessen hat, leicht fürs erste eine gewisse Neigung zum Pantheismus verspürt; warum bei ihm, wenn er eine Verbindung sucht zwischen seinen wissenschaftlichen Errungenschaften und seiner religiösen Überzeugung, die erste Bewegung häufig zu einer solchen in der Richtung auf den Pantheismus hin ausartet. Zugleich fällt vielleicht hier schon ein dämmerndes Licht auf den Zusammenhang, der zwischen einer Auseinandersetzung mit dem Pantheismus und der Frage nach der Erkennbarkeit Gottes besteht.

In der Tat: jeder religiöse Mensch, der dabei theoretisch und wissenschaftlich stark interessiert ist, wird selbstverständlich den Gott, an den er glaubt, auch wissenschaftlich erkennen wollen. Das ist eine ganz natürliche, immer wiederkehrende „erste Regung"; das ist ein völlig begreifliches, an und für sich durchaus berechtigtes und durchaus gesundes Verlangen, das auch in dem, zu allen Zeiten von neuem aufleuchtenden, scheinbar so männlich klingenden Grundsatz, nichts gelten lassen zu wollen, als was man wissenschaftlich erkannt hat, seinen Ausdruck findet. „Credo, ut intelligam." Wissenschaftliche Erkenntnis hat es aber stets mit dem zu tun, was wahrnehmbar ist, was irgendwie den

„äußeren“ oder „inneren“ Sinnen gegeben, was uns irgendwie Objekt ist. Oder wer zögern möchte, dies zuzugeben, wird mindestens einräumen: die wissenschaftliche Erkenntnis sucht stets ihren Ausgangspunkt in dem, das uns irgendwie gegeben, irgendwie Objekt oder Gegenstand ist. Auf der anderen Seite gehört alles das, was wahrgenommen wird, was gegeben, was Objekt ist, unzweifelhaft ins Bereich der wissenschaftlichen Erkenntnis. Wer also Gott wissenschaftlich erkennen will, der wird unwillkürlich geneigt sein, ihn innerhalb des Wahrnehmbaren oder Gegebenen zu suchen; das heißt, er wird ihn innerhalb der Welt suchen. Oder aber wenigstens wird er ihn aus der Welt erschließen wollen, ohne dabei allerdings, falls er streng logisch verfährt, wirklich über die Welt hinauskommen zu können, wie A. Ritschl, Kaftan und viele andere mit gutem Recht betonen. Er befindet sich mithin auf dem Wege zum Pantheismus. Umgekehrt, wer Gott nach pantheistischen Mustern als Welt oder Teil der Welt vorstellt, wird an der Erkennbarkeit Gottes, will sagen, an der Möglichkeit Gott wissenschaftlich zu erkennen, nicht zweifeln können. Denn die Welt ist wissenschaftlich erkennbar. Der nächstliegende Gegenstand der wissenschaftlichen Erkenntnis ist jedenfalls sie. Auf diese Weise wird klar, nicht nur, wie der Pantheismus Hand in Hand geht mit der Überzeugung von der wissenschaftlichen Erkennbarkeit Gottes, sondern auch, wie es kommt, daß der wissenschaftlich angelegte Mensch leicht eine gewisse Vorliebe für den Pantheismus hegt, und wie der Schein entsteht, daß eine pantheistische Religiosität, vom Standpunkt der Bildung aus beurteilt, höher stehe als, sagen wir einmal kurz, eine theistische Religiosität.

Indessen nicht allein bestimmte wissenschaftliche Motive können dazu beitragen, den Pantheismus dem modernen Menschen zu empfehlen. Auch ästhetische Motive kommen in Betracht. Wer einmal in stiller Beschaulichkeit die ganze berückende Pracht der Natur auf sich wirken läßt, für den ist wahrlich die Versuchung nicht gering, in ihr statt einer bloßen Erzählerin „von der Ehre Gottes“ und bloßen Verkündigerin „von seiner Hände Werk“ den sichtbaren Gott selbst, den Spender alles Guten und Schönen

zu erblicken; und er vergißt leicht im Augenblick andächtiger Hingebung, wie zäh der Mensch Tag für Tag mit diesem Gotte ringt und ihn — den Gott! — zu bezwingen und sich zu unterwerfen sucht. Dichter und Künstler sind oft genug Herolde des Pantheismus geworden.

Dazu gesellen sich weitere Motive, die man als mathematische oder quantitative bezeichnen könnte. Die beängstigende Unermeßlichkeit der Welt, wie sie etwa ein Pascal in einzelnen glänzenden Aphorismen mit erdrückender Anschaulichkeit schildert — „le silence éternel de ces espaces infinis m'effraie" —, mag ihrerseits dazu verleiten, in der Welt das Gewaltigste, dessen der Mensch gedenkt, zu verehren.

Endlich wären noch, und zwar als besonders wichtige, auch religiöse Motive zu erwähnen, genauer gesprochen, pseudoreligiöse, durch Reflexion getrübte und gefälschte religiöse Motive. In allen Religionen ist ja Gott die Macht, von der das Leben, von der das Lebensglück und der Lebenserfolg abhängt. Für den Frommen — davon zeugt auch jede Seite des Alten und Neuen Testaments — ist immer und überall die Gottheit das Wesen, bei dem er Lebensgüter sucht, und von dem er Lebensgüter erwartet: wie oft ist das gerade in jüngster Zeit ausgesprochen worden! Wenn aber dem so ist, wenn Gott der Quell aller Lebensgüter ist, liegt es da nicht nahe, daß wir in Momenten, wo wir über die Religion nachdenken und reflektieren, ihn gleichsetzen mit der Welt, mit just der Welt der Objekte, die in unbegrenzter fruchtbarer Herrlichkeit vor unsern Augen steht, und der wir so viel verdanken oder zu verdanken meinen? Ist es denn nicht diese Welt, aus der, Faustisch geredet, unsere Freuden quellen und unsere Schmerzen? ist nicht diese Welt ein unerschöpflicher Born von Lebensgütern aller Art? sind wir nicht geradezu aus ihrem Schoß hervorgegangen? hat sie uns nicht ernährt und großgezogen? gehen wir nicht in ihrem Schoße wieder unter? Modi an der Substanz der Welt; Blasen, die aus ihrem Grund an die Oberfläche aufsteigen und in ihren Tiefen verschwinden! Es ist gewiß nicht verwunderlich, daß der Mensch, insbesondere, wenn er über Gott reflektiert statt von ihm

zu leben, je und je in den Leſſingſchen Ruf ausbricht: nur die ganze Welt kann Gott ſein; Gott iſt die Welt; „ἓν καὶ πᾶν, ich weiß nichts anderes“!

Ich habe verſucht zu zeigen, wenn auch nur mittels einzelner Andeutungen, wie manches zugunſten des Pantheismus ſprechen kann, und was es wohl ſein mag, das vielen eine pantheiſtiſche Religioſität als Religioſität der Gebildeten erſcheinen läßt. So gewiß es nun aber iſt, daß theoretiſche Intereſſen und ein erſtes oberflächliches Nachdenken über Gott, Welt und Menſch für den Pantheismus zu prädisponieren vermögen, ſo ſicher iſt und bleibt doch auch, daß tiefere Reflexion und reichere Erkenntnis wieder darüber hinausführen, ja, mehr als das, die Einſicht in die innere Unmöglichkeit einer pantheiſtiſchen Religioſität eröffnen müſſen.

Allerdings die Vorausſetzung iſt durchaus richtig, daß in aller Religion und für alle Religion Gott die Macht iſt, von der das Leben, der Lebenserfolg und das Lebensglück abhängt. Daran kann gar nicht gerüttelt werden. Man hat zwar in unklarem Eifer geklagt, das bedeute einen „eudämoniſtiſchen“ Religionsbegriff und ſei eine für die Religion wenig ſchmeichelhafte Deutung; und man hat weiter in blinder Schlagwortverehrung gemeint, damit eine beſonders einſchneidende Kritik an jener Beſtimmung geübt zu haben. Als ob es bei der Beantwortung der Frage nach dem Weſen der Religion auf Erklärungen ankäme, die für die Religion angeblich ſchmeichelhaft ſind, und nicht allein und nur auf ſolche, die ſie zutreffend kennzeichnen, die wahr ſind. Davon aber ganz abgeſehen, mag es für die Moral ein ſchwerer Vorwurf ſein, daß ſie eudämoniſtiſch ſei, weil das dem Weſen der Moral, wie ſie ſich allmählich herausgebildet hat, und wie wir ſie als richtig erkannt haben, widerſpricht. Für die Religion dagegen iſt das kein Vorwurf, weil es zu ihrem Weſen gehört, nicht etwa, wie Napoleon I. in frivolem Ausſpruch meinte, „de régulariser la superstition“, wohl aber das Glücksbedürfnis des Menſchen regulieren zu wollen. Man iſt verſucht hinzuzufügen: es muß auch unbedingt im geiſtigen Haushalt der Menſchheit einen ſolchen Faktor geben, durch den die Befriedigung ihres Glücksbedürfniſſes geregelt und normiert wird; und dieſer

Faktor wird von der größten, von unermeßlicher, von gar nicht hoch genug anzuschlagender Bedeutung sein; denn es kommt ungemein viel, es kommt alles darauf an für die Lebenshaltung eines Menschen, worin er sein Glück sucht; ob in sogenannten niederen oder höheren Gütern, das macht mehr als den Charakter eines Menschen, das macht das eigentliche innerste und geheimste Wesen, das macht gleichsam die Keimzelle seines Charakters aus. Ja, es wäre am Ende nicht schwer, in einer moralgeschichtlichen Betrachtung darzutun, daß von der Art, wie die Befriedigung des menschlichen Glücksbedürfnisses durch die herrschende Religion geregelt ist, es abhängt, ob innerhalb der Menschheit eine nicht eudämonistische Moral überhaupt aufkommen und sich behaupten kann. Nicht umsonst hat, wie hier, in allerdings enigmatischer Kürze, angedeutet sei, ein moderner Denker Kant als „den Philosophen des Protestantismus" bezeichnet und eine geistreiche Sozialistin der Gegenwart den kategorischen Imperativ „Geist vom Geist des Christentums" — gemeint ist natürlich das evangelische — genannt.

Gerade aber, wenn das richtig ist und sich nicht anfechten läßt, daß Gott in aller Religion die Macht ist, von der das Leben und der Lebenserfolg abhängt, gerade dann zeigt sich bei genauerer Prüfung bald, daß der Gott, den der religiöse Mensch im Sinn hat, und mit dem er Gemeinschaft sucht, nicht die Welt sein kann. Es hat am Ende einen Sinn darüber zu diskutieren, ob es einen solchen Gott, wie ihn der Fromme glaubt, überhaupt gibt. Nimmermehr aber ist dieser Gott, wenn es ihn gibt, mit der Welt oder einem Teil der Welt, mit dem Ganzen der Objekte oder einem Teil der Objekte identisch. Wenn auf niederen Religionsstufen ein Gott oft genug in einem weltlichen Gegenstand verehrt wird, so erklärt sich das trotzdem sehr leicht, und zwar aus mancherlei Gründen. Einmal und vor allem kommt in Betracht, daß der Gott sich zwar in dem betreffenden Gegenstand darstellt, aber sich damit nicht deckt, auch keineswegs nur dessen geistige Innenseite ist; dann ist zu bedenken, daß in solchem Fall sich immer zugleich das Bestreben geltend macht, den Gegenstand, in dem sich der Gott darstellt, möglichst aus der „Welt"

des Verehrers dieses Gottes herauszurücken und auszuscheiden. Gott kann seinem Begriff und Wesen nach nicht mit der Welt zusammenfallen. Wenn man etwas schärfer zusieht, gewahrt man ja: die Welt ist schließlich doch gar nicht der Faktor, von dem das Leben und des Lebens Erfolg abhängt. Vielmehr besteht das Leben stets in einem Kampf mit den Objekten, mit der Welt. Es ist eine alte Wahrheit, die Friedrich Nietzsche uns in neuen Formen mit Dichters Zungen verkündigt hat, daß alles Leben ein Niederringen, ein Bezwingen, ein Vergewaltigen und Überwältigen von Objekten ist. Kein Leben ohne Selbstbehauptung: Leben *ist* Selbstbehauptung. Keine Selbstbehauptung ohne Kampf. Nicht einmal ein bloßes Empfangen, nicht einmal ein scheinbar rein passiver Lebensgenuß ist möglich, ohne daß zugleich Auseinandersetzung, Aneignung, Selbsttätigkeit, Kampf mit der Welt stattfände. Wie kann da Gott, die Macht, von der das Glück und der Erfolg des Lebens, also eben der Erfolg des Kampfes mit der Welt abhängt, identisch sein mit der Welt? Das ist ebensowenig denkbar, wie es denkbar ist, daß der Ausgang eines Kampfes zwischen zwei Gegnern allein abhängig ist von dem einen Gegner oder der Sieg des Menschen über ein Naturhindernis allein von diesem Naturhindernis. Gewiß, wenn der Fromme über die Religion reflektiert, wenn er müßig grübelnd Theorien aufstellt über Gott, dann mag er wohl in Urteile hinabgleiten wie dasjenige, daß die Welt Gott sei. Aber wenn er die Religion lebt, wenn er Gott braucht, dann strebt, bildlich gesprochen, sein Blick *über* die Welt hinaus, und er sucht über der Welt und dem Menschen, über Subjekt und Objekt — ich hätte beinahe gesagt, über den Parteien — die Macht, die ihm helfen kann zu leben, das heißt, gegen die Welt, gegen einen Teil der Welt, unter Umständen auch gegen die ganze Welt sich zu behaupten.

Deshalb ist es *zwar* wohlgemeint, aber nicht wohlgetan, wenn ein Tolstoi — und sein Verfahren haben wir als typisch erkannt — die Religion dem Verständnis den Fernerstehenden näher zu rücken unternimmt, indem er erklärt, sie sei eine Stellungnahme des Menschen zur Welt. Unter keinen Umständen ist sie

das. Eher richtig noch wäre die Formel: die Religion ist eine Stellungnahme des Menschen zu dem, was man auch sonst wohl die „Weltordnung" nennt. Nur darf dabei nicht vergessen werden, daß der Begriff der Weltordnung bereits ein religiös gefärbter ist, den eigentlich der nichtreligiöse Mensch als solcher nicht kennen und gebrauchen kann: bezeichnenderweise sagt Otto von der Pfordten, es sei üblich von der Weltordnung als einer „göttlichen" zu reden. Ist doch die Gewißheit, daß überhaupt eine „Ordnung" über dem Menschen und den Dingen waltet, nichts Selbstverständliches. Sie ist auch keinenfalls ein Ergebnis der reinen Wissenschaft an sich. Sie ist lediglich eine stillschweigend, meist unbewußt in einem Glauben und Vertrauen angenommene Voraussetzung der wissenschaftlichen Forschung, auf Grund deren diese erste Gesetzmäßigkeiten des Geschehens in der Wirklichkeit aufsucht und dann freilich auch tatsächlich findet. Richtiger vielleicht noch, einwandfreier wäre der Versuch, dem Nichtreligiösen das Wesen der Religion zu verdeutlichen durch die Erklärung: die Religion ist eine Stellungnahme des Menschen zu der Macht, — sofern es eine solche gibt —, durch die das Verhältnis des Menschen zu den Objekten und der Objekte untereinander so gefügt wird, daß der Erfolg möglich wird oder nicht. In der Tat: der Wilde, der auf die Jagd auszieht und zuvor die Götter um Beistand anfleht, wendet sich damit im Grunde nicht an die Welt, nicht an die Objekte, sondern an geglaubte unsichtbare Mächte, die das Verhältnis zwischen ihm und den Objekten und der Objekte untereinander so regeln und ordnen können, daß der Jagdzug gelingt oder nicht. Und der Christ, der, ehe er seine Berufsarbeit beginnt, betet „Dein Reich komme", ruft damit nicht die Welt an, sondern eine geglaubte unsichtbare Macht über ihm und der Welt, die das Verhältnis zwischen ihm und der Welt und der Dinge der Welt zueinander so regeln und ordnen kann, daß eine erfolgreiche Mitarbeit seinerseits an der Herstellung des Reiches Gottes möglich wird. Natürlich kann man niemand verhindern, der es um jeden Preis will, zu bestreiten, daß es eine solche Macht überhaupt gebe. Das ist eben das ewig Geheimnisvolle an ihr, das allem Religiösen stets angehaftet hat und in aller Zukunft

anhaften wird, daß sie sich nicht so ohne weiteres „wahrnehmen“ und gar „mit Händen greifen“ läßt. Aber es sei nicht vergessen noch übersehen: auch der irreligiöse oder areligiöse Mensch erkennt doch gelegentlich ihre Realität an, wenn er — „mythologisch“ genug — selbst in wissenschaftlicher Darlegung, etwa mit dem Historiker Eduard Meyer, von einem „Zufall“ redet, der die Verhältnisse bald so, bald anders gestaltet, oder wenn er von einem „gigantischen Schicksal“ spricht, das den Menschen erhebt, indem es ihn zermalmt, oder von einer ehernen „Notwendigkeit“, die, Erfolg spendend und versagend, über den Dingen und über dem Kampf des Menschen mit der Welt waltet, und deren „von sanftem Bogen“ abgeschnellte Pfeile gelassen aufzunehmen schön sei. Und er gibt durch seine Praxis, sich selbst widersprechend, noch mehr zu, indem er beim eigenen Handeln voraussetzt, daß es verläßliche Regeln und Normen gebe, durch deren Beobachtung der prinzipiell mögliche Erfolg tatsächlich herbeigeführt werden kann. Als ob es verläßliche Regeln für die Bewältigung der Welt und die Behandlung der Dinge durch den Menschen geben könne, wenn über allem Geschehen nur ein unzuverlässiger, blinder und sinnloser Zufall oder eine blinde, sinnlose Notwendigkeit waltet. Der religiöse Mensch ist da konsequenter. Er glaubt zwar auch, ohne sie als wahrnehmbar erweisen zu können, an eine Macht über ihm und der Welt, von der die Gestaltung der Verhältnisse und seines Lebens Erfolg abhängt. Er faßt diese Macht aber, weil er ihr vertraut, als Willen, als zweckvoll ordnenden und gebietenden Willen auf und gelangt so, ohne sich selbst zu widersprechen, zu der Annahme von Gesetzen dieses Willens, von Regeln und Normen, durch deren Beobachtung der Erfolg gewährleistet wird. Mag er freilich sich zeitweise höchst abenteuerliche Vorstellungen von den betreffenden Regeln und Normen gemacht und in ihnen nur eine Anleitung zu unfruchtbaren Riten und Zeremonien gefunden haben, Regeln und Normen waren es darum doch.

Aus den bisherigen Ausführungen, aus dem bloßen Nachweis, daß die Welt nicht die Macht sein kann, von der das Leben abhängt, ist bereits, wenigstens bis zu einem gewissen Grade deut-

lich geworden, wie bedenklich es ist, der Religion, sozusagen aufhelfen, sie zu wissenschaftlicher Hoffähigkeit erheben zu wollen, indem man sie pantheistisch zurechtstutzt. Damit bereitet man ihr höchstens die Euthanasie. Aber das ist noch lange nicht alles, was zu der Sache gesagt werden muß.

Es ist nämlich weiterhin, wie ausdrücklich hervorzuheben ist, auch nicht einmal richtig, was gern behauptet wird, daß wir aus der Welt, die uns da in schimmernder Pracht anschaulich vor Augen steht, hervorgegangen, ihr Werk, ihr Erzeugnis seien. Das werden und können selbstverständlich diejenigen nicht zugeben, die etwa nach Art des Präexistenzianismus oder des Creatianismus einen transzendenten Ursprung der Seele, eine Abstammung derselben aus der Überwelt lehren. Für sie ist es von vornherein ausgeschlossen, daß der Mensch ein bloßes Weltprodukt sei. Aber selbst, wenn man anderen Theorien zuneigt oder huldigt, wird man nicht beizustimmen vermögen. Um das an dem Beispiel einer antireligiös orientierten und eben darum in unserm Fall besonders beweiskräftigen Auffassung darzutun: man stelle sich einmal auf den Boden des Materialismus, man gehe darauf ein, daß unsere Seele, unser Bewußtsein, unser Ich nur die Summe, die Zusammensetzung einzelner letzter einfacher Elemente sei, gleichviel, ob man nun diese Elemente Atome oder sonstwie nenne: auch wenn es wirklich diese Bewandtnis hätte, wäre es nicht einwandfrei zu behaupten, daß wir restlos das Produkt der Welt als des Inbegriffs aller unserm Bewußtsein gegebenen Objekte seien. Denn die betreffenden letzten Elemente, die unsere Seele, unser Bewußtsein, unser Ich bilden, sind ja keineswegs von der Welt geschaffen; sie sind so alt, so ursprünglich, so selbständig wie die Welt; sie stehen neben ihr und behaupten sich ihr gegenüber; wirkt die Welt auf sie ein, so wirken sie ihrerseits auf die Welt zurück. Und es könnte eigentlich von zweien nur eins angenommen werden: entweder, daß sie von aller Ewigkeit her neben der „Welt" stehen und ihr gegenüber sich behaupten und in Ewigkeit behaupten werden; oder aber, daß sie und die „Welt" in einer höheren übergreifenden Einheit ihren Ursprung haben, die dann doch etwas ganz anderes wäre als die uns gegebene Welt

der Objekte. Die These also, daß wir aus der „Welt" hervorgegangen sind, ist nicht stichhaltig; und sie darf nicht ausgespielt werden als ein Beitrag zur Begründung der Lehre, daß Gott, von dem alles stammt, was wir sind und haben, mit der Welt identisch sei.

Viel eindrucksvoller aber noch und instruktiver wird die Argumentation, wenn sie sich einer bestimmten Seite des Lebensprozesses, nämlich dem Erkennen zuwendet. Erst wenn man das Erkennen speziell ins Auge faßt, erhellt mit der größten denkbaren Deutlichkeit, daß gerade der wissenschaftliche Mensch es am allerwenigsten bei seiner ersten Neigung, Gott in der Welt zu suchen, bewenden lassen kann. Sehen wir einmal, um uns davon zu überzeugen, zunächst ab von allen, selbst den oberflächlichsten erkenntnistheoretischen Erwägungen. Stellen wir uns einfach auf den Boden der vollendeten „erkenntnistheoretischen Unschuld", auf den Boden des naiven Realismus. Nach dessen Auffassung, die bekanntlich diejenige von „Jedermann" ist, der aber auch manchmal theoretisch und wissenschaftlich stark interessierte Menschen mit der gesund anmutenden Gedankenlosigkeit der Naturkinder anhängen, besteht das Erkennen einfach in einem Nachbilden der Wirklichkeit. Wissenschaftliche Erkenntnis kommt demgemäß dadurch zustande, daß wir in unseren Vorstellungen und Urteilen die uns gegebenen Objekte so erfassen und reproduzieren, wie sie tatsächlich beschaffen sind. Ich mache im Vorübergehen einerseits darauf aufmerksam, daß bei dieser Anschauung kein vernünftiger Grund einzusehen ist, warum nicht alle Objekte sollten adäquat reproduziert und erkannt werden können. Ich verweise anderseits darauf, daß bei dieser Anschauung das Erkennen, wie der Lebensprozeß überhaupt, auch wiederum als ein Sichauseinandersetzen mit den Objekten, mit der Welt sich darstellt: es gilt ja die Objekte in unsern Vorstellungen anzueignen, so anzueignen, daß man sie getreu nachbilden kann, wie sie wirklich beschaffen sind.

Nun ist es ja doch wohl keine ganz seltene Erscheinung, daß auch ein wissenschaftlicher Arbeiter, ein Forscher zugleich religiös ist. Er erlebt es ja fortwährend, daß der Erfolg seines wissenschaftlichen Strebens nicht allein von ihm abhängt, daß er dabei

bald erfolgreich ist, bald nicht, daß es ihm bald besser, bald weniger gut gelingt, obwohl er sich bewußt sein mag, daß das Maß seiner Anstrengungen stets wesentlich dasselbe gewesen ist. Es ist denkbar, daß auch er vertrauend zu einer unsichtbaren Macht aufblickt, von der wie der Erfolg seines Lebens überhaupt, so speziell der Erfolg seines wissenschaftlichen Strebens abhängt. Mit ihr sucht er Gemeinschaft; aus dem Verkehr mit ihr möchte er Kraft schöpfen für die Erfüllung seines Forscherberufes. Von Leonardo da Vinci, der nicht nur ein großer Künstler, sondern zugleich ein wissensdurstiger Denker war, wird folgendes Gebet berichtet: „So erleuchte mich der Herr, das Licht der Welt, und helfe mir die Perspektive, die Wissenschaft seines Lichts erfassen!“ Es ist nicht unwahrscheinlich, daß ähnliche Gebete auch sonst von weisen Lippen zum Himmel emporgesandt worden sind. Für den Forscher, der glaubt mit seiner wissenschaftlichen Arbeit ein Sandkörnchen beizutragen zum „Bau der Ewigkeiten“, zum Bau des Reiches Gottes, weil er mit Kant der Überzeugung ist, daß alle Kulturtätigkeit nur wertvoll ist, sofern sie mitbaut an der Grundlage, auf der sich sittlich-religiöses Leben entfalten kann, liegt ja bereits in der Vaterunser-Bitte „Dein Reich komme“ ein derartiges Gebet um Gelingen seiner wissenschaftlichen Arbeit. Unmöglich richtet sich aber ein Gebet solchen Inhalts an das zu erforschende Objekt oder an die Summe der Objekte. Die sollen ja durch die wissenschaftliche Arbeit bezwungen, angeeignet werden. Unmöglich bezieht sich, mit anderen Worten, das religiöse Verhalten des Forschers auf die Welt oder einen Teil der Welt. Wohl aber ist der Gott, dessen Gemeinschaft er sucht, diejenige Macht, durch die das Verhältnis des Menschengeistes zu der Welt, des Subjektes zu den Objekten so gefügt werden kann, daß der wissenschaftliche Erfolg, das heißt nach der Anschauung des naiven Realismus, die getreue Nachbildung der Objekte durch das Subjekt möglich ist. Diese Macht, dieser Gott kann nicht als Objekt im gewöhnlichen Sinne des Wortes, nicht als ein Objekt unter den Objekten und neben den Objekten, auch nicht als die Summe der Objekte gedacht werden. Denn es wird vorausgesetzt, daß sie über dem

Subjekt und den Objekten herrscht, indem sie zwischen beiden ein bestimmtes zweckmäßiges Verhältnis herstellt. Ist aber Gott nicht Objekt im gewöhnlichen Sinne des Wortes, so ist er auch nicht erkennbar im gewöhnlichen Sinne des Wortes; er ist nicht wissenschaftlich erkennbar; denn die wissenschaftliche Erkenntnis hat es stets mit etwas zu tun, das unserer Wahrnehmung und Beobachtung irgendwie gegeben, das uns irgendwie Objekt oder Gegenstand ist. Und es folgt mit logischer Notwendigkeit, daß der Mensch Gottes entweder überhaupt nicht gewiß werden kann, oder daß er seiner noch auf anderem Wege als auf dem der wissenschaftlichen Erkenntnis gewiß zu werden vermag.

Darum muß es erst recht hier nochmals ausgesprochen werden: niemand, der es um jeden Preis will, kann daran verhindert werden zu bestreiten, daß es überhaupt eine Macht über dem Subjekt und Objekt gebe, die durch die Art, wie sie das Verhältnis zwischen beiden fügt, den wissenschaftlichen Erfolg ermöglicht oder nicht. Die betreffende Macht ist und bleibt ja nicht wahrnehmbar und nicht im gewöhnlichen Sinne des Wortes „gegeben". Ebenso gewiß ist jedoch auch, daß selbst der Irreligiöse, selbst der Forscher, der den Wahrheitswert der Religion bestreitet, gelegentlich von einer solchen Macht, von einer höheren übergreifenden Einheit über dem Subjekt und den Objekten redet. Nur daß er, weil areligiös, diese Einheit als sinnlos und zwecklos wirkende Macht, etwa mit Heinrich Maier als blinde Notwendigkeit auffaßt, oder daß er sie als reinen Zufall bezeichnet. Eine blinde Notwendigkeit oder der bloße Zufall hat das Verhältnis zwischen dem erkennenden Geist und seinen Objekten so abgestimmt, daß eine Nachbildung der letzteren durch ersteren eintreten kann. Eine blinde Notwendigkeit oder der bloße Zufall hat auch diese oder jene wissenschaftliche Entdeckung ermöglicht und sie gelingen lassen. Der religiöse Forscher dagegen glaubt seinerseits desgleichen und erst recht — und er beruft sich dafür auf sein unmittelbares Erlebnis — an eine Macht über Subjekt und Objekt, von der das Gelingen speziell auch seines wissenschaftlichen Strebens abhängig ist. Er bringt aber als religiöser Mensch dieser Macht zugleich Vertrauen entgegen: daher faßt er sie als

sinnvoll anordnenden und gebietenden Willen auf, der das Zustandekommen wissenschaftlicher Erkenntnis will und deshalb ein zweckmäßiges Verhältnis zwischen Subjekt und Objekt begründet hat; und er bleibt konsequent, wenn er mit der Gewißheit rechnet, daß es von diesem Willen aufgestellte Gesetze, daß es verläßliche Regeln und Normen gebe, durch deren Beobachtung der prinzipiell mögliche wissenschaftliche Erfolg nun auch seitens des Individuums erreicht werden kann.

Welche Bewandtnis es indessen immer mit diesen hier nicht weiter zu verfolgenden einzelnen Anschauungen haben möge, die sich für den religiösen Menschen aus der Religiosität ergeben, das, worauf es uns ankam, sprang auf jeden Fall aus einer vergleichenden Betrachtung der Religion und der wissenschaftlichen Tätigkeit heraus: daß insbesondere auch der Mann der Wissenschaft Gott nicht in der Welt suchen kann. Gerade er am allerwenigsten. Hand in Hand mit dieser Einsicht, wie ein Schatten sie begleitend, ging abermals die zweite Einsicht, daß Gott nicht im gewöhnlichen Sinne des Wortes erkennbar, daß er nicht wissenschaftlich erkennbar ist. Man braucht sich nicht erst in schwierige erkenntnistheoretische Erwägungen einzulassen, es genügt, sich zu vergegenwärtigen, einerseits, daß Gott seinem Begriff nach das Wesen ist, von dem auch der Erfolg des wissenschaftlichen Strebens abhängt, anderseits, daß alle wissenschaftliche Erkenntnis auf Auseinandersetzung mit Objekten beruht, um unter den Zwang zur Anerkennung jener Doppelthese zu geraten.

Vollends endlich wird man den beiden Thesen zustimmen und die Wertlosigkeit des Pantheismus zugestehen müssen, wenn man nur einen Augenblick sich in die Untersuchungen derjenigen Disziplin vertieft, der zwar noch immer viele mit einer gewissen Scheu aus dem Wege gehen, die aber doch allmählich zu einer sehr ernst zu nehmenden Wissenschaft sich emporgearbeitet hat, der Erkenntnistheorie. Ist sie von sich selbst als die „Wissenschaft von der Wissenschaft" bezeichnet worden, so darf nachgerade das erste Glied dieser Bestimmung ebenso stark betont werden wie das zweite.

Dann freilich, wenn man ihre Resultate, die Resultate der

Erkenntnistheorie, seien es auch nur die oberflächlichsten, mit in Anschlag bringt, kann man nicht mehr daran festhalten, daß die wissenschaftliche Erkenntnis in einem bloßen Abbilden und Nachbilden der Wirklichkeit bestehe. Ob man Kantianer sei oder nicht, ob man zum Idealismus sich bekennt oder zum Phänomenalismus oder zum „Konformismus" oder zu welcher Theorie sonst, unter keinen Umständen läßt sich heute noch so ohne weiteres die Auffassung vertreten, daß die wissenschaftliche Erkenntnis lediglich durch getreu kopierende Aneignung der Objekte zustande kommt. Wohl aber stellt sie sich dar als ein Ordnen und Umformen, ein Bilden und Gestalten des Gegebenen. Und zwar will sie selbstverständlich eine solche Formung und Gestaltung des Gegebenen sein, die richtig, die wahr ist. Wir können es an dieser Stelle mit Rücksicht auf die Zwecke, die wir verfolgen, getrost auf sich beruhen lassen, was das heiße, eine „richtige", eine „wahre" Formung und Gestaltung des Gegebenen; ob, wie der Pragmatismus meint, eine bestimmte Formung und Gestaltung des Gegebenen bloß insofern und in dem Maße richtig und wahr genannt werden könne, als sie es uns erleichtert das Gegebene praktisch zu beherrschen; oder ob eine bestimmte Formung und Gestaltung des Gegebenen insofern und in dem Maße richtig und wahr zu nennen sei, als sie aus irgendeinem Grunde in sich selbst notwendig und deshalb allgemeingültig ist, oder wie man die Sache denken möge. Von Belang und Bedeutung ist hier nur, daß für den Kritizisten das wissenschaftliche Erkennen stets eine richtig und wahr sein wollende Bearbeitung, Umformung und Gestaltung eines Gegebenen bedeutet. Nun bringe man sich bloß einmal deutlich diesen ganzen Sachverhalt zu Bewußtsein; und man wird inne werden, wie unsinnig denjenigen, der einen Schritt über den Zustand erkenntnistheoretischer Unschuld hinausgetan hat, die treuherzig naive Zumutung dünken muß, Gott in der Welt zu suchen. Gott kann doch nicht mit dem noch zu formenden Gegebenen identisch sein; denn es widerspricht seinem Begriff und Wesen, daß er *geformt* werden solle. Er kann auch nicht mit dem bereits geformten Gegebenen, mit der von der Wissenschaft konstruierten und dargestellten Welt identisch sein;

denn es widerspricht seinem Begriff und Wesen, daß er geformt worden sei. Er kann aus denselben Gründen nicht wissenschaftlich erkannt werden: was wäre das für ein Gott, was wäre das für ein Unbedingtes und Absolutes, das vom Erkennenden bearbeitet, geformt und gestaltet werden und damit zum Teil eine Schöpfung, eine Kreatur dieses Erkennenden sein kann! So wird für den erkenntniskritisch Denkenden Gott weit aus der Welt des Gegebenen hinausgerückt; und man kann es verstehen, daß, wie die scharfsinnigen Ausführungen Natorps beweisen, er ihm unter Umständen schließlich ganz zu entschwinden droht.

Und trotzdem und dennoch mag auch der von erkenntnistheoretischen Erwägungen berührte Forscher bei seinem wissenschaftlichen Streben in Lust und Unlust die allgemeinmenschliche Erfahrung erleben von Wechselfällen des Erfolgs, von Begrenztheit, Gebundenheit und Bedingtheit seines Könnens. Zugleich mag auch er je und je von dem Vertrauen nicht lassen wollen, daß der wissenschaftliche Erfolg, daß die wissenschaftliche Erkenntnis, daß die „Wahrheit" nicht bloß ein Werk des Zufalls oder einer blinden sinnlosen Notwendigkeit, auch nicht nur ein individuell Gewolltes, sondern ein überindividuell und unbedingt Gewolltes, ein absolut Seinsollendes sei. Damit ist bereits auch ihm der Gedanke wieder nahe gerückt von einer geheimnisvollen, unbedingten Macht, die das wissenschaftliche Erkennen will und die das Verhältnis zwischen dem, unmittelbar erlebten, formenden Subjekt oder Prinzip und dem Gegebenen so gefügt hat, daß die richtige, die wahre Formung und Gestaltung des Gegebenen möglich wird. Damit ist bereits auch ihm wieder die Gottesvorstellung nahe gerückt. Nur daß er überhaupt gar nicht mehr auf den Gedanken kommen kann seine Aussagen über Gott für Resultate wissenschaftlicher Forschung auszugeben. Vielmehr sind sie ihm Aussagen, in denen ein allerdings Allergewissestes und Allerrealstes, ein unmittelbares, wie allem Streben, so auch dem wissenschaftlichen Streben den letzten Halt gewährendes, Erleben zum Ausdruck kommt. Es hat für ihn mit den auf Gott bezüglichen Bestimmungen dieselbe Bewandtnis wie mit denjenigen über das erkennende Subjekt, von dem in der Erkenntnistheorie geredet

wird. So wenig das Auge sich selbst zu sehen vermag, so wenig wir über den eigenen Schatten zu springen vermögen, so wenig ist das erkennende Subjekt imstande sich selbst zu erfassen und restlos zu erkennen, weil es sich selbst niemals restlos Objekt oder „gegeben" sein kann; und nichtsdestoweniger wird es als eine grundlegende Realität, als Voraussetzung alles Erkennens unmittelbar erlebt.

Mit alledem dürfte endgültig erwiesen sein, daß es völlig unmöglich ist, der Religion durch eine pantheistische Legierung wissenschaftlichen Gehalt und Kursfähigkeit innerhalb der „gebildeten" modernen Menschheit verschaffen zu wollen, und daß ein derartiges Unternehmen höchstens den Ansprüchen der Halbbildung, nicht aber denjenigen wahrer wissenschaftlicher Bildung genug tut.

Es ist die Strecke, die Schleiermacher in seiner „Dialektik" bewältigt, und die ihn über den Religionsbegriff der „Reden" allmählich hinausgeführt hat, die wir auf etwas anderen, aber nicht einmal sehr stark abweichenden Wegen zurückgelegt haben.

Freilich wird sich der Theologe oder Apologet noch auf die nachträgliche Entgegnung gefaßt machen müssen: ist denn die Annahme überhaupt nur denkbar, daß es einen Gott gibt, der, sozusagen, in einem höheren Stockwerk über den Menschen und der Welt seinen Wohnsitz hat? Ich brauche nicht an die berüchtigte und leider nur zu oft erfolgreiche Redewendung von der „Wohnungsnot Gottes" zu erinnern, in der dieser Einwand tatsächlich erhoben worden ist. Ich brauche aber auch, wenigstens an dieser Stelle, nicht lang und breit auszuführen, daß, wenn der religiöse Mensch von einem Gott „über" der Welt spricht, das Wort „über" keinerlei lokale Bedeutung habe. Wie sollte es in bezug auf Gott ein oben oder unten, ein rechts oder links geben? Nicht einmal diejenigen, die grundsätzlich an der wissenschaftlichen Erkennbarkeit Gottes und seiner Beziehung zur Welt festhalten, verbinden mit dem auf Gott angewandten Prädikat der „Überweltlichkeit" einen räumlichen Sinn. Lediglich um ein Bild oder Symbol handelt es sich, durch das zur Anschauung gebracht werden soll, daß Welt und Geist, Objekt und Subjekt an sich und in ihrem Verhältnis zueinander durch ein geheim-

nisvolles, unfaßbares, unentrinnbares Unbedingtes bedingt sind. Und man sage nun nicht, daß schließlich auch der Pantheismus, wenn er einen Gott „in" der Welt lehrt und von der „Innenweltlichkeit" Gottes spricht, keine räumliche Beziehung feststellen, sondern nur eines Bildes und Symbols sich bedienen wolle. Das will er eben nicht! Wohl aber schwebt dem Pantheisten tatsächlich eine Gebundenheit Gottes, auch eine räumliche, an die in räumlichen Formen sich darstellende Welt vor. Gesetzt der Fall indessen selbst, es handelte sich auch für ihn nur um ein Bild und Symbol, so könnte nicht laut und nachdrücklich genug gesagt werden, daß das gebrauchte Bild und Symbol ein verkehrtes, ein das religiöse Erlebnis in irreführender Weise wiedergebendes und dessen Wirkungen paralysierendes sei. Denn das religiöse Erlebnis ist darauf angelegt, dem Leben einen Halt im Absoluten und damit Kraft für den Kampf mit der Welt zu verleihen. Wie ist das aber möglich, wenn es in Urteile gefaßt und durch Urteile gefälscht wird, die den Schein erwecken, als ob das Unbedingte, das alles bedingende, unwiderstehliche Absolute mit der Welt identisch wäre? Dadurch wird doch nicht zur Überwindung der Welt angeregt, sondern bestenfalls nur zu dem Spinozistischen „amor Dei intellectualis", wie ihn Leibniz gedeutet hat, zu jener „patience par force" und „patience sans espérance", zu jener gelassenen, hoffnungslosen, willenlosen Ergebenheit in den „Lauf der Welt", daran der zukunftsfrohe, siegesgewisse Optimismus des deutschen Denkers so schweren Anstoß genommen hat.

Eine andere Frage wäre es, ob es sich um geeignetere Bilder und Symbole handelt, wenn man, mit zeitlichen Kategorien operierend, im Anschluß an gewisse Gedanken der Identitätsphilosophie oder Hegels Gott als das Wesen darstellt, das gleichsam vor oder hinter dem Weltprozeß, vor oder hinter der Dirimation von „Welt" und unmittelbar erlebtem Subjekte steht. Sie möge hier auf sich beruhen bleiben.

Dagegen sei zum Schluß noch kurz im Zusammenhang ein letzter Einwand besprochen, auf den allerdings im vorhergehenden schon wiederholt, aber doch nur mehr gelegentlich Rücksicht genommen werden konnte und mußte.

Wenn so nachdrücklich, wie hier geschehen, betont wird, daß eine wissenschaftliche Erkenntnis Gottes gar nicht möglich ist, so liegt die Frage sehr nahe: vermag man denn sich auch nur einen einigermaßen deutlichen Begriff von einem andern Wege zu machen, auf dem es zur Gotteserkenntnis kommen kann? Der sehr wohlfeile, ganz allgemein und unbestimmt gehaltene Hinweis auf ein „unmittelbares Erleben" sei doch ein höchst mangelhafter und kümmerlicher Bescheid. Was heiße das denn genau „unmittelbares Erleben"? wieviel Unklarheit, wieviel bloße Phrase verberge sich nicht hinter solchem Ausdruck! Angesichts dieser Anklagen wäre nun zunächst zu erinnern: in methodologischer Hinsicht geht es sehr wohl an, daß man die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Erkenntnis Gottes bestreitet und zwar mit Erfolg bestreitet, zugleich aber sich außerstande erklärt, eine sichere und klare positive Auskunft darüber zu erteilen, wie tatsächlich die Gotteserkenntnis entstehe, religiös gesprochen, wie genau die göttliche Offenbarung psychologisch wirke und vermittelt sei. Es ist eben eine der allerschwierigsten Aufgaben, seelische Prozesse, die sich mehr oder weniger unbewußt, oft in größter Erregung und Begeisterung abspielen, durch, bisweilen den Tatbestand fälschende, Reflexion darüber in das Licht des Bewußtseins zu erheben und theoretisch zu erfassen. Darum liegt hier ein noch immer nicht völlig gelöstes Problem der sogenannten Religionspsychologie vor. Indessen ist doch in dem Vorhergehenden absichtlich nicht bloß mit einem unbestimmten und ganz allgemein gehaltenen Hinweis auf das „unmittelbare Erleben" operiert worden. Im Gegenteil! Wiederholt ist die wohlaufzuwerfende und von der Religionsphilosophie und -psychologie nicht genügend beachtete Frage gestreift worden: woher denn selbst beim irreligiösen oder areligiösen Menschen die Vorstellung einer mysteriösen, weil doch nicht „gegebenen", überweltlichen Macht, von der alles Geschehen und auch der Erfolg des Lebens abhängt? woher selbst beim irreligiösen oder areligiösen Menschen eine so merkwürdige, wunderbare, „mythologische" Vorstellung wie die eines alles beherrschenden Zufalls oder des Schicksals oder der Notwendigkeit? Das ist ein Problem und ein im hohen Maße beherzigenwertes

Problem, das auch Hume nicht löst, sondern dessen Lösung er, wie sich leicht dartun ließe, schon voraussetzt. Und es ist der Versuch gemacht worden, zur Anschauung zu bringen, wie in emotionaler Erfahrung, das heißt, auf Grund von Gefühlen der Lust und Unlust — vorwiegend kommen wohl hier Unlustgefühle in Betracht —, in denen die Gebundenheit des eigenen Könnens und die „Grenzen der Menschheit" erlebt werden, eine solche Vorstellung entstehen muß. Die unbedingte Macht, von der das Leben abhängt, unmittelbar erleben, heißt uns also sie in emotionaler Erfahrung, sie in Gefühlen erleben, wie ja unser eigenstes Ich und Wesen seinerseits immer nur in Gefühlen erlebt werden kann. Sagt man weiterhin, die religiöse Überzeugung enthalte doch noch mehr als die Gewißheit vom Dasein einer höchsten unbedingten Macht, durch die das Leben bedingt ist; sie schließe zugleich das Vertrauen ein, daß das Leben nicht bloß Zufallswerk, nicht bloß das Werk einer blinden, sinnlosen Notwendigkeit, auch nicht nur etwas individuell Gewolltes, sondern etwas überindividuell und unbedingt Gewolltes sei und damit zugleich die Vorstellung jener unbedingten Macht als eines bewußten, Zwecke setzenden Willens, so ist das durchaus einzuräumen. Dem ist aber gleichfalls in dem Vorhergehenden stets Rechnung getragen worden. Und es wäre am Ende nicht schwer zu zeigen, wie abermals in emotionaler Erfahrung, das heißt auf Grund von Gefühlen — hier kommen wohl vorwiegend Gefühle der Lust in Betracht — bei denkenden und dankbaren Menschen ein derartiges Vertrauen zwar nicht entstehen muß, indessen doch kann.

Zu gleicher Zeit wäre immer wieder daran zu erinnern, daß dies religiöse Vertrauen einen letzten Halt gewährt, wie für das Leben überhaupt, so speziell auch für das wissenschaftliche Leben und die wissenschaftliche Wahrheitsgewißheit. Das Tier, weil es nicht nachdenkt und reflektiert, brauche nicht den Halt eines religiösen Vertrauens. Der Mensch, weil er denkt und reflektiert, kann irre werden an dem objektiven Wert seiner Seele, an dem objektiven Wert des Lebens, unter Umständen auch des theoretischen Lebens. Wenn gerade in bezug auf die theoretischen Werte und Prinzipien sich dies Irrewerden relativ selten oder

spät einstellt, so liegt das daran, daß ganz naturgemäß sich die skeptische Reflexion zu allerletzt auf das Gebiet richten wird, in dem sie sich selbst bewegt: das es trotzdem oft genug von ihr berührt und untergraben wird, bezeugt die Geschichte des menschlichen Geisteslebens. Und wo es einmal zu solchem Zweifel an den Lebenswerten, zu — man gestatte den Ausdruck — solchem Sündenfall gekommen ist, gibt es nichts, das dem beunruhigten und zur Lebensunfähigkeit neigenden Geist wieder zur Herstellung seines Gleichgewichts und zur Lebensfähigkeit verhelfen könnte als der religiöse Glaube — denn ein religiöser ist es —, daß das Leben nach bestimmten Seiten hin und in bestimmten Formen ein überindividuell Gewolltes, ein vom Absoluten Geordnetes und Gewolltes ist. Es ist ein Verdienst Euckens, darauf in seiner Sprache und auf seine Art immer wieder verwiesen zu haben.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Textkritische Bemerkungen zu der Perikope vom Sorgen im Lukasevangelium.

Von

Pastor **Konrad Köhler** in Briese (Schlesien).

Daß die Perikope vom Sorgen, wie wir sie Matth. 6, 25—34 und Luk. 12, 22—31 lesen, auf eine gemeinsame Vorlage, also dann auf die Spruchquelle Q zurückgeht, kann bei der sehr weit gehenden Übereinstimmung wohl kaum bezweifelt werden. Um so mehr Aufmerksamkeit verdienen unter solchen Umständen die Abweichungen des dritten vom ersten Evangelium. Sollten wir nicht hier an einem ganz besonders unterrichtenden Beispiel einer Eigentümlichkeit von Lukas in der Wiedergabe von Q auf die Spur kommen?

Im wesentlichen handelt es sich um zweierlei. Erstlich um Luk. 12, 29: *καὶ ὑμεῖς μὴ ζητεῖτε τί φάγητε καὶ τί πίητε, καὶ μὴ μετεωρίζεσθε.* Zum anderen um Luk. 12, 26: *εἰ οὖν οὐδὲ ἐλάχιστον δύνασθε, τί περὶ τῶν λοιπῶν μεριμνᾶτε;* In der Tat hat Harnack (Sprüche und Reden Jesu S. 10) auf Grund eines Vergleichs dieser beiden Stellen eine lukanische Eigentümlichkeit herausstellt: „Die Kleidung hatte Lukas schon durch

τὰ λοιπὰ ersetzt und dann ganz weggelassen; augenscheinlich hat sie ihm mindere Sorge gemacht als dem Palästinenser."

Aber ob das nicht ein Trugschluß ist? Ist denn der zitierte Lukastext wirklich so außer allem Zweifel echt? Das ist doch wohl nicht der Fall. Auffällig ist ja gerade bei der Perikope vom Sorgen die ganz genau abgemessene Gliederung, die sie wie ein kunstvolles Lehrgedicht erscheinen läßt. Zuerst wird das Thema aufgestellt (μὴ μεριμνᾶτε), mit seinen beiden Teilen (τί φάγητε und τί ἐνδύσησθε). Beide Teile werden in wohl berechnetem Parallelismus abgehandelt. Dann folgt der eindrucksvolle Schluß, eröffnet durch nochmalige Wiederholung des Themas (Matth. 6, 31): μὴ οὖν μεριμνήσητε λέγοντες· τί φάγωμεν (ἢ τί πίωμεν) ἢ τί περιβαλώμεθα. Quod erat demonstrandum.

An und für sich schon erscheint es nicht gut denkbar, daß ein Schriftsteller von den anerkannten Qualitäten eines Lukas diese kunstvolle Gliederung wissentlich und willentlich zerstört hätte durch Unterdrückung des thematischen, im übrigen] ja auch von ihm V. 27. 28 abgehandelten μὴ μεριμνᾶτε τί ἐνδύσησθε. Schon aus diesem Grunde muß die Lesart des sinaitischen Syrers, der in V. 29 das τί περιβάλησθε sehr wohl ausdrückt und von einem μὴ μετεωρίζεσθε gar nichts hat, einen hohen Grad von Echtheit beanspruchen. Dies um so mehr, wenn wir zu ihm den kuretonischen Syrer stellen, der beides nebeneinander zeigt: τί περιβάλησθε und μὴ μετεωρίζεσθε. Hier wird's doch wohl augenscheinlich, daß μὴ μετεωρίζεσθε eine ursprüngliche Randglosse darstellt, die in den Text eingedrungen ist und schließlich, wie das ja nur allzu oft in der Textgeschichte zu beobachten ist, den rechtmäßigen Platzinhaber τί περιβάλησθε verdrängt hat. So haben wir also μὴ μετεωρίζεσθε als eine Erläuterung anzusehen, die irgend ein Leser am Rande zu dem μὴ ζητεῖτε τί φάγητε καὶ τί πίητε καὶ τί περιβάλησθε des originalen Lukastextes, überhaupt zu dem thematischen Begriff μεριμνᾶν der ganzen Perikope gegeben hat.

Aber was heißt μὴ μετεωρίζεσθε? Das steht bekanntlich nicht unbedingt fest: μετεωρίζεσθαι ist ja Hapaxlegomenon bei Lukas und im ganzen Neuen Testament, was gewißlich auch schon an seinem

Teil gegen die Echtheit geltend gemacht werden kann. Zur Erklärung des seltenen Wortes sind alle möglichen Gewährsleute herangezogen worden: der Erzähler von 2 Makk., Sirach, Philo, Josephus, Thucydides, Plutarch, Suidas, Cicero, die Mediziner. Kurz und treffend und dabei durchaus erschöpfend hat sich Bengel über die Bedeutung des Wortes geäußert: dicitur de animo vel elato vel fluctuante. In der Tat lassen sich die verschiedentlichen Übersetzungen restlos unter die beiden hier gewiesenen Rubriken gruppieren.

Was den animus elatus anlangt, so ist zweifellos die Vg. des Hieronymus mit ihrem nolite in sublime tolli tonangebend gewesen. Ihr sind gefolgt: Luther (fahret nicht hoch her), Calvin, H. Holtzmann [1]), B. Weiß [2]) (überhebt euch nicht in euren Ansprüchen), J. Weiß [3]) (verlangt nicht zu viel), Böhmer [4]) (verlangt nichts Hohes), Stage [5]) (macht nicht hohe Ansprüche), Lehmann und Petersen [6]) (wollt nicht hoch hinaus), Wellhausen [7]) (gieret nicht). Bei dieser Auffassung wird also der Blick auf die Gegenstände des Sorgens gerichtet: wir sollen nicht nach übermäßig großen, hohen und vielen Dingen trachten. Holtzmann verweist im Hand-Kommentar zur Erläuterung auf Röm. 12, 16: *μὴ τὰ ὑψηλὰ φρονοῦντες ἀλλὰ τοῖς ταπεινοῖς συναπαγόμενοι.* Der beste Kommentar zu *μὴ μετεωρίζεσθε* im Sinne von nolite in sublime tolli ist aber in der Predigt christlicher Genügsamkeit 1 Tim. 6, 6—10 zu erblicken. Auf ein gleiches Verständnis der Perikope vom Sorgen lassen auch die Thomasakten schließen, wo es Kap. 36 (nach der Übersetzung von R. Raabe in Henneckes Neutestamentlichen Apokryphen 1904, S. 495) heißt: „Und wenn wir von seinen Mänteln reden, welche die Weichlinge in diesem Leben

1) Handkommentar 1892.
2) Meyers Kommentar [9] 1901.
3) Schriften des Neuen Testaments 1907.
4) Das Neue Testament verdeutscht 1910.
5) Das Neue Testament übersetzt bei Reclam.
6) D. Dr. Edv. Lehmann und Dr. P. Petersen, Die Bibel in Auswahl für Schule und Heim 1912.
7) Das Evangelium Lucae 1904.

umwerfen, so ist ihnen ein Name beigelegt und gesagt: welche weiche Kleider tragen, sind in der Könige Häusern. Wenn wir aber von kostbaren Mahlen reden, so nennen wir Dinge, die existieren, und wir haben über diese ein Gebot empfangen, uns vor ihnen zu hüten, damit wir nicht beschwert werden durch Völlerei und Trunkenheit und Sorgen der Nahrung, und es ist gesagt: Sorget nicht für euer Leben, was ihr essen und was ihr trinken sollt, auch nicht für euren Leib, was ihr anziehen sollt. Denn das Leben ist mehr, denn die Speise, und der Leib mehr, denn die Kleidung."

Was zum anderen Bengels zweite Erklärung von *μετεωρίζεσθαι* anlangt (dicitur de animo fluctuante), so scheint sich diese zunächst der Erklärer selbst zu eigen gemacht zu haben: qui curat, huc illuc impellitur, suspensus, fluctuat et vertigine corripitur. Gleiche oder ähnliche Deutungen begegnen uns dann bei Bleek, Godet u. a.[1]) (schwanket nicht zwischen Furcht und Hoffnung), Ewald[1]) (verliert nicht das Gleichgewicht), Hofmann und Keil[1]) (verliert nicht den Boden unter den Füßen), Weizsäcker[2]) und v. Soden[3]) (lasset es euch nicht umtreiben), Nösgen[1]) (erregt euch nicht). Bei dieser Auffassung wird also der Blick nicht auf das Objekt, sondern auf das Subjekt des Sorgens gerichtet, auf den Sorgenden selbst und seinen Gemütszustand, jenen Zustand einer steten Unruhe und Erregtheit, eines beständigen Hangens und Bangens in schwebender Pein, wie ihn Goethe im Faust (II. Teil, V. Akt, Szene Mitternacht) so meisterlich geschildert hat. Suchen wir nach einem Kommentar im Neuen Testament, so bietet sich uns am besten und ehesten Jak. 1, 6 dar: *αἰτείτω ἐν πίστει, μηδὲν διακρινόμενος· ὁ γὰρ διακρινόμενος ἔοικεν κλύδωνι θαλάσσης ἀνεμιζομένῳ καὶ ῥιπιζομένῳ.* Auf ein gleiches Verständnis der Perikope vom Sorgen läßt auch das Evangelienfragment des Oxyrhynchus-Papyrus Nr. 655[4]) schließen. Der Kontext

1) Mitgeteilt von B. Weiß in Meyers kritisch-exegetischem Kommentar zu Luk. 12, 29.

2) Das Neue Testament, übersetzt 1888.

3) Die wichtigsten Fragen im Leben Jesu[2] 1907. S. 56.

4) Bei Preuschen, Antilegomena[2] 1905 S. 26, Klostermann, Apocrypha III 1904 S. 20 und Resch, Agrapha[2] 1906 S. 254.

ist zwar sehr phantastisch, doch ist es immerhin bezeichnend, daß der Begriff des μεριμνᾶν hier verstärkt wird durch den Zusatz: ἀπὸ πρωΐ ἕως ὀψέ, μήτε ἀφ' ἑσπέρας ἕως πρωΐ.

B. Weiß hat alle Deutungen der zweiten Gruppe für kontextwidrig erklärt; aber er hat das ohne Grund getan. Es ist doch sehr wohl zu beachten, daß Textzeugen, die älter sind als Hieronymus, sich klar und deutlich gerade für die zweite Auffassung des μὴ μετεωρίζεσθε ausgesprochen haben. So hat die Peschitho nach der Übersetzung von Merx [1]) gelesen: „nicht schwanke, werde in Affekt versetzt, aufgeregt euer Sinn". Die Altlateiner geben das fragliche Wort meist mit sollicitum esse, also mit „beunruhigt werden" wieder; d aber, der lateinische Trabant des Cantabrigensis, drückt sich ungemein drastisch und charakteristisch aus: non abalienatis vos, d. h. geratet nicht außer euch, verliert nicht den Kopf, wobei uns etwa Paul Flemings „So sei nun, Seele, deine" einfällt. Wenn also das Alter und die Verbreitung einer Erklärung über Morgen- und Abendland einiges Gewicht zu beanspruchen hat, so werden wir der ja auch psychologisch feineren und tieferen Erklärung, die μετέωρος vom animus fluctuans versteht, unzweifelhaft den Vorzug geben müssen.

Aber ob wir nun μὴ μετεωρίζεσθε in diesem oder jenem Sinne nehmen, wir dürfen nicht vergessen, daß wir es hier mit einer erst nachträglichen Erläuterung zu tun haben, die nicht auf den Evangelisten und noch viel weniger auf Jesus selbst zurückgeführt werden darf. Jesus hat seiner ganzen durchaus idealen Art entsprechend das Verbot des Sorgens absolut gegeben ohne wenn und aber. Die Praxis des realen Lebens aber, in der nun einmal die Beschaffung von Nahrung und Kleidung eine unerläßliche Forderung ist, hat beizeiten dazu geführt, des Meisters ideales Verbot einzuschränken, das Trachten nach den μικρὰ und ἐπίγεια (Origenes) nur unter gewissen Umständen als schädlich und darum verboten anzusehen.

Müssen wir also nach dem gewichtigen Zeugnis der beiden alten Syrer annehmen, daß in V. 29 Lukas das τί περιβάλησθε

1) Merx, Die Evangelien des Markus und Lukas 1905, S. 302.

nicht unterdrückt, sondern übereinstimmend mit Matthäus ausgedrückt hat, so drängt sich uns weiterhin ganz von selbst ein Zweifel auf, ob zuvor in V. 26 der dritte Evangelist denn wirklich die Kleidung nur so ganz unbestimmt und nebenbei durch *τὰ λοιπά* wiedergegeben hat.

Der Satz, den wir V. 26 bei Lukas und zwar nur bei ihm lesen, gehört zu dem anderen, den wir V. 25 und auch Matth. 6, 27 an gleicher Stelle und mit gleichem Wortlaut lesen: *τίς δὲ ἐξ ὑμῶν μεριμνῶν δύναται προσθεῖναι ἐπὶ τὴν ἡλικίαν αὐτοῦ πῆχυν;* Stand diese Bemerkung nun wirklich in Q, wie wir ja allerdings nach der Übereinstimmung der beiden Referenten annehmen müßten? Es ist eine Zwischenbemerkung, die nicht streng zum Thema gehört und darum störend ist, zumal in einer Perikope, die so streng gegliedert ist und so streng ihr Thema und seine Teile abhandelt wie gerade die Perikope vom Sorgen. Sollte nicht die Zwischenbemerkung ein Zusatz des Matthäus sein, wie ja derselbe Evangelist hernach zum Schluß V. 34 noch einen weiteren Zusatz aus seinem Sondergut gemacht hat?

Wir müssen da unsern Blick zunächst auf Lukas richten. Der gewiß beste, von D syr^{sin} syr^{cu} Clem. Al. gebotene und demgemäß von Tischendorf, Blaß, Nestle und B. Weiß [1]) edierte Text hat Lukas V. 27 nichts von dem matthäischen *πῶς αὐξάνουσιν.* Das ist bedeutsamer, als es scheint; denn das Hervorheben des *αὐξάνειν* an den *κρίνα* ist nicht ohne absichtliche Beziehung zu der Unmöglichkeit, daß jemand seiner Leibeslänge eine Elle hinzuzusetzen vermag. Das sollte nicht übersehen und verkannt werden.

Von hier aus entscheidet sich denn auch die alte Streitfrage, ob *ἡλικία* Leibes- oder Lebenslänge bedeutet. Eine ganze Reihe zumal neuerer Übersetzer und Exegeten hat sich für die Bedeutung „Lebenslänge" entschieden: z. B. H. Holtzmann, B. Weiß, J. Weiß, Schlatter, Weizsäcker, Stage u. a. Aber schon Bengel hat die trockene, aber richtige Bemerkung zu Luk. 12, 25 ge-

1) Noch nicht in der 8., wohl aber in der 9. Auflage seines Kommentars.

macht: sunt qui ad longitudinem aetatis referunt; sed hanc nemo cubitis metitur. Ebenso hat Wellhausen (Das Evangelium Matthäi 1904, S. 29) nicht ohne Ironie geurteilt: „Es gibt Riesen unter den Exegeten, welche den Wunsch, größer zu sein als man ist, unbegreiflich finden. Sie wollen unter ἡλικία die Lebenszeit verstehen. Wird aber das Leben nach der Elle gemessen? und hat es ein so festes natürliches Maß, daß der Wunsch, es zu verkürzen oder zu verlängern, Unmögliches verlangt? Es muß bei der alten Auffassung, die von fast allen Versionen vertreten wird, sein Bewenden haben. Es liegt ein populärer, mit Absicht kraß ausgedrückter Spruch vor". Wellhausen hat denn ἡλικία wieder in der ursprünglichen Bedeutung von statura genommen, die das Wort Luk. 19, 3 (und auch 2, 52) hat, und in der es von den älteren Exegeten Hieronymus, Chrysostomus, Erasmus, Luther, Calvin, Maldonatus, Bengel u. a. verstanden wurde. Das ist nicht gegen den Zusammenhang, wie B. Weiß urteilt, sondern das ist, wie das αὐξάνειν beweist, nur dem Zusammenhang entsprechend. An dem ἐλάχιστον Lukas V. 26 stößt es sich freilich, insofern ja das Hinzusetzen einer Elle zur Leibeslänge allerdings kein ἐλάχιστον, sondern vielmehr ein μέγιστον genannt werden muß. Es ist zu vermuten, daß ohne das lukanische εἰ οὖν οὐδὲ ἐλάχιστον δύνασθε kein einziger Exeget auf den Ausweg verfallen wäre, ἡλικία als Lebenslänge zu nehmen.

Was ist es nun aber mit diesem lukanischen Vers 26? Wir haben gesehen, daß Lukas, der das πῶς αὐξάνουσι vermissen läßt, damit auch die bei Matthäus gegebene Beziehung auf das προσθεῖναι πῆχυν ἐπὶ τὴν ἡλικίαν vermissen läßt. Die Zwischenbemerkung erscheint also bei ihm noch isolierter als bei Matthäus, und der Verdacht, daß sie nicht von Haus aus zu der Perikope gehört, muß sich bei ihm noch verstärken.

Aber findet sich nicht gerade bei Lukas in V. 26 eine organische Verbindung mit der Zwischenbemerkung V. 25? Allerdings, aber diese Verbindung ist, wie wir gesehen haben, so unglücklich und töricht, daß wir schon deshalb Anstand nehmen sollten, sie einem so gewandten Stilisten wie Lukas zur Last zu

legen. Da ist es denn sehr bedeutsam, daß der Kodex D — ebenso übrigens auch die meisten Itala-Zeugen — von dem ganzen Konditionalsatz *εἰ οὖν οὐδὲ ἐλάχιστον δύνασθε* nicht ein einziges Wörtchen liest. Er bietet nur: *καὶ περὶ τῶν λοιπῶν τί μεριμνᾶτε;* Sollten wir auf diesem Wege einer Textverderbnis auf die Spur kommen? Was D in Lukas als V. 26 bietet, entspricht doch dem, was wir bei Matthäus als V. 28ª lesen: *καὶ περὶ ἐνδύματος τί μεριμνᾶτε;* Das ist klar und genau das Thema wiedergebend. Wie nun, wenn das auch der ursprüngliche Lukastext war und das törichte *τῶν λοιπῶν* für *ἐνδύματος* nur vom Rande her in den richtigen Text fälschlich eingedrungen ist und diesen richtigen Text verderbt hat? Wie, wenn am Rande geschrieben stand: *καὶ περὶ τὰ λοιπά*, was dann ein korrekter Stilist, der die Bedeutung der Worte *τὰ λοιπά* nicht mehr erkannte, von *περὶ* abhängig gemacht und in den Genitiv gesetzt hat, wobei dann das Unheil seinen gewohnten Weg weiterging, indem der Parasit *τῶν λοιπῶν* den Eigentümer *ἐνδύματος* verdrängte, mit dem er sich natürlich nicht mehr vertrug, worauf dann schließlich als letzte Verderbnis, die zum Glück in den Text von D und it noch nicht eingedrungen ist, ein weiterer ehrgeiziger, aber nicht sonderlich logischer Stilist das Bindeglied *εἰ οὖν οὐδὲ ἐλάχιστον δύνασθε* anbrachte? Daß gerade die bei textkritischen Randbemerkungen sehr gebräuchliche Floskel *τὰ λοιπά* ganz besonderen Anlaß zu Textverderbnissen geben kann, liegt auf der Hand. Daß sie solchen Anlaß tatsächlich gegeben hat, geht zur Genüge aus der sehr scharfsinnigen und sehr lehrreichen Untersuchung hervor, die Merx (Die Evangelien des Markus und Lukas 1905, S. 153—158) über das im Text von Mark. 14, 41 (Matth. 26, 45) herumspukende *τὸ λοιπόν* angestellt hat.

Hat aber *καὶ περὶ τὰ λοιπά* am Rande gestanden, so ist damit erwiesen, daß auch der ganze Satz Luk. 12, 25 dort am Rande seinen ursprünglichen Platz hatte. Ein Leser hat die Perikope vom Sorgen bei Matthäus und Lukas miteinander verglichen. Er hat dabei im Lukastext den Satz Matth. 6, 27 vermißt und hat ihn am Rande an der betreffenden Stelle nachgetragen: *τίς*

δὲ ἐξ ὑμῶν μεριμνῶν δύναται προσθεῖναι ἐπὶ τὴν ἡλικίαν αὐτοῦ πῆχυν; Er hat zu diesem Satz noch die Worte καὶ περὶ τὰ λοιπά hinzugefügt, um anzudeuten, daß das „Übrige" so weiter geht wie bei Matthäus, also: καὶ περὶ ἐνδύματος τί μεριμνᾶτε;

Die Bemerkung Matth. 6, 27 = Luk. 12, 25, über die Wünkhaus in seinem 1909 erschienenen Buche „Der Humor Jesu" einen ganzen Roman zusammengedichtet hat [1]), ist demnach im Text von Matthäus am Rande durch ein S als Sondereigentum des ersten Evangelisten zu kennzeichnen, im Text von Lukas aber zum mindesten einzuklammern, und der Text von Luk. 12, 26 ist nach Matth. 6, 28ª wiederherzustellen. In der Quelle stand das Wort vom „Gernegroß" nicht. Es ist wie V. 34 eine Zutat von Matthäus ad vocem μεριμνᾶν. Denn wenn auch das Partizipium μεριμνῶν in D it syrᶜᵘ fehlt und auf Grund dessen von Blaß sowohl bei Matthäus wie bei Lukas getilgt wird, so müssen wir doch urteilen, daß es nicht gut fehlen darf. In ihm liegt gerade der springende Punkt, es ist gerade das Stichwort, um dessent-

1) Und wiederum, wenn er den sorgenvollen Menschenkindern die Vögel unter dem Himmel und die Lilien auf dem Felde zur Nachachtung vor die Augen malt und dann nach einem dritten noch überzeugenderen Zeugen für die heilige Sorgenlosigkeit sucht und sein Auge dabei „die Reihen der Zuhörer überfliegt, da stockt ihm plötzlich das Wort auf der Zunge, sein Blick bleibt haften auf einem Punkte, an jenem Männlein dort im Hintergrunde, und tiefes Erbarmen und leises Lächeln zucken in rascher Folge um seine Lippen, leuchten aus seinem Auge; wie Sonnenschein, der durch Wolken dringt, bricht innere Heiterkeit durch die Wehmut, die auf seinen Zügen liegt. Denn da ist ein neuer, ein wahrhaft klassischer Zeuge für die Sache, die er vertritt, in Jesu Gesichtskreis getreten, und plötzlichem Impulse folgend, zitiert er ihn sofort und stellt ihn als dritten Zeugen zwischen die Vögel unter dem Himmel und die Lilien auf dem Felde in die Mitte. Anstatt von den Vögeln auf die Lilien überzugehen, schiebt er als Parenthese in seiner Naturſymbolik ein Wort ein voll köstlichen Humors: „Wer ist unter euch", fragte er seine Zuhörer, „der seiner Länge eine Elle zusetzen möge, ob er gleich darum sorget." — Vorstehendes ist nicht nach dem Buche selbst zitiert, sondern nach einer gerade die betreffende Stelle zum größesten Teile wörtlich wiedergebenden Besprechung des Buches durch Dr. v. Rohden in der „Täglichen Rundschau" 1909 (Unterhaltungsbeilage Nr. 62).

willen Matthäus das betreffende Diktum hier in der Perikope vom „Sorgen“ angebracht hat. Ob es wirklich ein Logion Jesu ist oder nur ein drastisches Sprichwort, das dann vielleicht Jesu in den Mund gelegt wurde, läßt sich nicht entscheiden.

2.

Die Entstehungszeit der Wittenberger Beutelordnung.

Von

Dr. **Hermann Barge** in Leipzig.

Bezüglich der Datierung der Wittenberger Beutelordnung, die ich im Wittenberger Ratsarchiv fand — es ist die älteste erhaltene evangelische Armenordnung — sind die Meinungen gegenwärtig noch geteilt [1]).

Während ich sie mit der Wittenberger Stadtordnung vom 24. Januar 1522 zeitlich zusammenbringe [2]), ist Karl Müller [3]) und mit ihm Walther Köhler [4]) der Ansicht, sie sei schon früher erlassen, insbesondere müsse sie schon im November 1521 in Kraft gewesen sein.

1) Die Beutelordnung gedruckt in meinem Karlstadt II, 559 ff. Danach wieder abgedruckt von Lietzmann, Kleine Texte Nr. 74, S. 31 f. — Die im folgenden behandelten Quellenstellen verbieten, die Beutelordnung schon ins ausgehende Mittelalter zu verlegen, wie L. Feuchtwanger in seiner verdienstlichen Abhandlung „Geschichte der sozialen Politik und des Armenwesens im Zeitalter der Reformation“ (1908), S. 10 annimmt.

2) Hist. Vierteljahrsschrift 1908, S. 193 ff. — Die Stadtordnung abgedruckt bei Lietzmann, Kl. Texte Nr. 21, S. 4—6.

3) Luther und Karlstadt S. 31 ff.

4) Gött. gel. Anzeigen 1912 Nr. 9, S. 524 f. — Mit Köhlers Argumenten setze ich mich im folgenden auseinander.

Dieſe letztere Anſicht ſtützt ſich auf eine Äußerung des Studenten Ulſcenius im Briefe an Capito vom 30. November 1521: videas fiscum consilio d. Martini per magistratum erectum opibus in dies augeri, de quibus pauperes iuvari solent [1]).

Ohne im mindeſten das Gewicht dieſer Quellenſtelle beſtreiten zu wollen, iſt bei ihrer Deutung doch Vorſicht geboten, da ſich mit der Annahme, daß im November 1521 die Beutelordnung bereits erlaſſen geweſen ſei, eine ſpätere Äußerung Karlſtadts nicht zuſammenreimt. In ſeiner Schrift „Von Abtuhung der Bilder" ſagt dieſer: „Und ſeind diſſe mittel furgenommen, das man eynen gemeinen Beutel oder Kaſten ſolt aufrichten."

Köhler faßt (S. 525) die Worte „ſolt aufrichten" als einfache Wiedergabe des Konjunktivs, „der keineswegs verlangt, daß ein Beutel noch nicht beſteht". Ich ſehe in ihnen einen Hinweis auf die Zukunft, ſo daß alſo — ungeachtet der obigen Äußerung des Capito — ein „gemeiner Beutel" am 27. Januar 1522, dem Tage, von welchem die Schrift datiert iſt, wohl beſchloſſen, aber noch nicht durchgeführt geweſen iſt. Nehmen wir gleichwohl die Deutung Köhlers als richtig an, ſo würde doch noch eine ſpätere Stelle der Karlſtadtſchen Schrift Schwierigkeiten bereiten, an der er mit Bezugnahme auf ſeine oben angeführte Äußerung ſagt [2]): „Dan ich forcht, das auch in dieſem notdurftigen und chriſtlichen Artikel nit werd geſchehen, das beſchloſſen iſt, und ſolt geſchehen, ſo wir anders Chriſten genannt und ſein wollen. Ich hab das mein getan [3])." Mir ſcheint, Köhler trägt dem Gewicht dieſer Worte nicht genügend Rechnung, wenn er S. 525 ihnen nur den Sinn unterlegt, „daß noch nicht alles glatt läuft", im übrigen aber das Geſamturteil

1) Hartfelder, Melanchthoniana paedagogica, S. 120.

2) Bl. Eiij[b]. — Vgl. Hiſt. Vierteljahrsſchrift S. 212 f.

3) Die letzten Worte ergeben, daß Karlſtadt — was von gegneriſcher Seite beſtritten wird — ſeinen Anteil am Zuſtandekommen der Beutelordnung gehabt hat. Um nicht mißverſtanden zu werden, betone ich übrigens nochmals, daß Luther in der Schrift „An den chriſtlichen Adel" zuerſt mit Nachdruck die in der Beutelordnung verwirklichten Grundſätze vertreten hat. Vgl. Hiſt. Vierteljahrsſchrift S. 206 ff.

fällt: „Nimmt man den Bericht des Ulscenius hinzu, so müssen die Worte (nämlich die obigen Worte Karlstadts: ‚Und seind disse mittel furgenommen, das man einen gemeinen Beutel oder Kasten solt aufrichten') so gedeutet werden, die Beutelordnung ist beschlossen und auch exekutiert worden."

Demgegenüber möchte ich betonen, daß zwar ein fiscus, eine Kasse, aus der die Armen unterstützt wurden, vom Rat schon im November 1521 errichtet worden ist, wie die Äußerung des Ulscenius offenbart, daß aber die planmäßige und in den Einzelheiten vorgenommene Regelung des Armenwesens, wie sie die Beutelordnung vorsieht, nicht schon im November 1521 durchgeführt gewesen sein kann, wenn Karlstadt im Januar 1522 mit Bezug auf die Errichtung des gemeinen Beutels schreibt, er fürchte, es werde nicht geschehen, was beschlossen sei.

Auf das gleiche Ergebnis führen andere Erwägungen. In einem Schreiben an den Kurfürsten vom 4. November 1521 geben die katholischen Stiftsherrn der Besorgnis Ausdruck[1]), der Rat werde Bruderschaftsgelder, die in der Pfarrkirche gestiftet seien, „abtun und dem Hospital zuweisen". Nun besagt die schon oben angezogene Stelle aus Karlstadts Schrift „Von Abtuhung", daß die Bruderschaftsgelder dem gemeinen Beutel und nicht dem Hospital zugewiesen werden sollen: „Und sind diese Mittel vorgenommen, daß man einen gemeinen Beutel oder Kasten sollt aufrichten und darein das Einkommen aller Bruderschaften bringen." Wären diese Bestimmungen schon im November 1521 in Kraft gewesen — wir sahen, daß Köhler diese Annahme für geboten hält —, so würden die katholischen Stiftsherrn doch nicht eine Überweisung der Bruderschaftsgelder ins Hospital, sondern in den gemeinen Beutel haben befürchten müssen[2]).

---

1) Nik. Müller, Die Wittenberger Bewegung, S. 64 f.

2) Köhler hat S. 524 die von mir Hist. Vierteljahrsschrift S. 208 f. zitierte Stelle aus dem Schreiben der katholischen Stiftsherrn vom 4. November 1521 mißverstanden, wenn er ihren Inhalt mit den Worten wiedergibt: „Wenn die Stiftsherrn ihre Bruderschaftsgelder in das Hospital ordnen wollen, so beweist das doch nichts gegen eine vom Rate erlassene

Und nun wissen wir zum Überfluß noch, daß erst durch die Stadtordnung vom 24. Januar die Bruderschaftsgelder dem gemeinen Beutel oder Kasten überwiesen worden sind! Denn in § 1 der Stadtordnung wird bestimmt: „Erstlich ist einhelliglich beschlossen, daß alle Zinsen der Gotteshäuser, all Bruderschaften und alle Zins der Gewerke sollen zu Haufen geschlagen und in einen gemeinen Kasten gebracht werden[1])." Ein Vergleich dieser Bestimmung mit der Stelle aus Karlstadts Schrift besagt deutlich, daß dieser die Beschlüsse, die in der Stadtordnung niedergelegt sind, im Auge hat. Damit wird Köhlers oben angeführte Deutung hinfällig, Karlstadts Worte widersprächen nicht der Annahme, daß die Beschlüsse, die er im Auge habe, schon vor der Stadtordnung vom 24. Januar gefaßt und durchgeführt gewesen seien, ja wir müßten sie dahin deuten, daß sie lediglich auf das hinwiesen, was des Ulscenius Äußerung vom November 1521 besage.

Der Sachverhalt ist vielmehr der, daß der von Karlstadt erwähnte gemeine Beutel, dem gemäß den Beschlüssen vom 24. Januar die Bruderschaftsgelder zufließen sollen, etwas von dem fiscus, den Ulscenius erwähnt, durchaus verschiedenes ist. Und wenn wir nun wissen, daß Karlstadt mit seiner Äußerung über den gemeinen Beutel den Beschluß der Stadtordnung vom 24. Januar im Sinne hat, so wird es geboten sein, unsere „Beutelordnung" als eine spätere Ausführungsbestimmung der Beschlüsse vom 24. Januar anzusehen[2]).

Das letzte Wort wird man über die Beutelordnung freilich

Beutelordnung". Die Stiftsherrn denken nicht daran, die Bruderschaftsgelder dem Hospital zu überweisen, sie besorgen, daß dies der Rat tun werde. Zu „Meynen villeicht" (Nik. Müller, S. 65) ist als Subjekt zu ergänzen: die Mitglieder des Rats.

1) Neudruck der Stadtordnung von Lietzmann, Kl. Texte 21, S. 4. Daß die Lesart der Zwickauer Handschrift „Bruderschaften" für „Priesterschaften" der alten Drucke die richtige ist, zeigt der Bericht Beyers an Einsiedel vom 25. Januar: „Dye Armen sol man versorgen auß dem gemeynen beuttel. Dareyen sollen alle fraternitet, der XXI sein" usw. Vgl. meine Aktenstücke zur Wittenberger Bewegung S. 7 Anm. 6.

2) Das gleiche hatte ich schon Karlstadt I, 382 behauptet.

erst reden können, wenn das von Nik. Müller darüber gesammelte Material aus seinem Nachlaß bekannt geworden sein wird. Ausgeschlossen erscheint es nicht, daß durch neue Quellenzeugnisse die ganze Frage in neue Beleuchtung gerückt werde. Wie dem aber auch sei, Köhlers Annahme, die Beutelordnung falle vor die Stadtordnung, wäre nur denkbar unter der Voraussetzung, daß Karlstadt an der Stelle, wo er vom gemeinen Beutel und den ihn betreffenden Beschlüssen spricht, einen andern, späteren gemeinen Beutel im Auge habe, als den, von dem die uns erhaltene Beutelordnung handelte. Auf eine so komplizierte Hypothese zu verfallen, liegt indessen kein Anlaß vor, weil das Wort fiscus in der Äußerung des Ulscenius nicht notwendig mit „gemeiner Beutel" interpretiert und die uns erhaltene Beutelordnung nicht notwendig zu dieser Äußerung in Beziehung gesetzt zu werden braucht [1]).

---

1) Ein verzweifelter Ausweg, gleichsam eine ad hoc zurechtgestutzte Quelleninterpretation, wäre es auch, wollte man die Äußerung Karlstadts in zwei Teile zerlegen und geltend machen: der erste Teil seiner Worte — „und sind diese Mittel fürgenommen, daß man einen gemeinen Beutel oder Kasten solt aufrichten" — ginge auf die frühere, spätestens November 1521 durchgeführte Einrichtung des gemeinen Beutels und ihr zweiter Teil — „und darein das Einkommen aller Bruderschaften bringen" — nähme Bezug auf die jüngst erfolgten Beschlüsse des 24. Januar.

3.

Das Gewißheitsproblem in der Geſchichte der Theologie.

Von

Prof. D. **Otto Ritſchl** in Bonn.

Verſteht man unter der theologiſchen Dogmengeſchichte nicht die Geſchichte der kirchlichen Lehrentſcheidungen, ſondern die chriſtliche Ideengeſchichte, ſo können Unterſuchungen, die in ihren Bereich fallen, entweder einfach in dem hiſtoriſchen Intereſſe an den Tatbeſtänden der theologiſchen Gedankenentwicklung oder in der weiterreichenden Abſicht angeſtellt werden, durch ſie die Darlegung und Begründung dogmatiſcher oder auch philoſophiſcher Anſichten irgendwie vorzubereiten. In jenem Falle wird man ſich bemühen, die pragmatiſchen Geſichtspunkte der hiſtoriſchen Darſtellung allein dem dogmengeſchichtlichen Entwicklungsgange ſelbſt zu entnehmen, auf den ſich die Betrachtung richtet. In dem andern Falle liegt wenigſtens die Gefahr immer nahe, an den dogmengeſchichtlichen Stoff, den man bearbeitet, unwillkürlich mit Geſichtspunkten und Frageſtellungen heranzutreten, die ihre Herkunft aus der eigenen dogmatiſchen oder philoſophiſchen Auffaſſung nicht verleugnen und inſofern dem wirklichen Sachverhalt nicht immer durchweg adäquat, wenn nicht gar mehr oder weniger zuwider ſind. Doch auch wo dieſe Fehlerquelle nicht oder nicht völlig ausgeſchaltet iſt, kann im einzelnen die hiſtoriſche Arbeit, die geleiſtet wird, fruchtbar und verdienſtlich ſein. Anderſeits können Fehler, die aus ihr hervorgehen, immerhin mittelbar eine wirkliche Förderung der dogmenhiſtoriſchen Erkenntnis herbeiführen helfen, wenn ſie etwa zum Anlaß dafür werden, daß andere Forſcher nun erſt auf bisher überſehene wichtige Umſtände aufmerkſam werden und mit beſſerem Erfolge an der Erkenntnis derſelben Gegenſtände weiter arbeiten.

Diese ganz allgemeinen Bemerkungen möchte ich der Auseinandersetzung mit einem unzweifelhaft tüchtigen Werke[1]) voranschicken, das die Auffassungen eines der schwierigsten Probleme in der systematischen Theologie vom Beginn der mittelalterlichen Scholastik bis zu Schleiermacher behandelt. Auch sein Verfasser also hat es mit einem durchweg dogmengeschichtlichen Stoffe zu tun. Und seiner Aufgabe zeigt er sich gewachsen sowohl durch solide historische Gelehrsamkeit wie durch sein klares, scharfsinniges und energisches Denken. Sein Interesse an jenem Stoffe ist jedoch ersichtlichermaßen nicht in erster Linie durch rein historische Erkenntnisabsichten bestimmt, sondern durch das, worin ihm selbst die Frage nach der theologischen Gewißheit ein Problem ist. Das geht schon aus der philosophischen Einleitung hervor, die er den dann folgenden historischen Darlegungen vorangestellt hat. Das verrät sich ferner in einem „kurzen systematischen Exkurse", den er mit dem Hinweise auf „eine ausführlichere systematische Darstellung" des religiösen Gewißheitsproblems abbricht (S. 227). Das beweist noch deutlicher die ganze konstruktive Anlage seiner historischen Erörterungen und das damit übereinstimmende Verfahren, daß er die verschiedenen erkenntnistheoretischen Richtungen, die er in der Scholastik des Mittelalters unterscheidet, von vornherein immer schon miteinander vergleicht, noch bevor er die eine von ihnen vollständig entwickelt und charakterisiert hat. Das zeigt sich endlich an der gleich in der Vorrede ausdrücklich zugestandenen und dann auch wirklich durchgeführten Absicht, „die neue Intuition der Reformatoren, die altprotestantische Dogmatik, ja sogar die Weiterentwicklung bis zum Rationalismus und Schleiermacher unter den dem Mittelalter entnommenen Gesichtspunkten zu betrachten". Daß aber wirklich solche von einem bestimmten Ausschnitt aus der katholischen Lehrentwicklung abstrahierte Schemata der Betrachtung vorzugsweise geeignet sein sollten, der Eigenart des alten, geschweige des neueren Protestantismus im Sinne einer historischen Erklärung gerecht zu werden,

---

1) Karl Heim, Das Gewißheitsproblem in der systematischen Theologie bis zu Schleiermacher. Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1911.

darf immerhin wohl bezweifelt werden. Hat sich Heim also dennoch jene Aufgabe gestellt, so wird auch schon dabei seine eigene Auffassung des Gewißheitsproblems erheblich mitgesprochen haben. Denn es scheint so, als ob er selbst sich über dieses klar geworden ist in seinem energischen Studium der mittelalterlichen Scholastik und der Theologie Luthers. Indem er aber für deren Verständnis in dem die Scholastik bestimmenden Gegensatz den Schlüssel gefunden zu haben glaubt, meint er mit denselben Denkmitteln auch eine zutreffende Würdigung des Protestantismus überhaupt erreichen zu können. Doch wird es sich vor allem fragen, ob sich seine Deutung der reformatorischen Gedankenbildung gerade auch gegenüber der Frage nach der in dieser in Anspruch genommenen religiösen Gewißheit als durchführbar ansehen läßt.

Sehe ich von dieser Frage jedoch vorläufig noch ab, so ist zunächst allerdings anzuerkennen, daß Heims Buch im einzelnen die dogmenhistorische Erkenntnis, besonders der mittelalterlichen Scholastik, mehrfach gefördert hat. Unter Berufung auf Denifle und Ehrle stellt er fest, „daß die großen theologischen Summen des 13. Jahrhunderts unter dem Einfluß einer Spannung zwischen zwei Richtungen entstanden sind“ (S. 16). Dies sind die für die ältere Franciscanerschule (Alexander von Hales, Bonaventura, Matthaeus von Aquasparta) bestimmend gebliebene (neuplatonisch-) augustinische Tradition und der für Thomas von Aquino und seine Nachfolger immer maßgeblicher gewordene Aristotelismus. Jene charakterisiert die Theologie als sapientia im Unterschiede von den scientiae, da sie wegen des in ihr enthaltenen sapor affectionis eine cognitio secundum gustum sei. So fallen in ihr auch Wahrheitsgewißheit und Wertempfindung noch ganz in eins zusammen. Zugleich sind das primum verum und das primum bonum ein und dasselbe, und demgemäß kommt es ebenso auf ein assentiri primae veritati propter seipsam wie auf ein diligere primum bonum propter seipsum an. Also findet auch in der Erkenntnis Gottes, die sich von der der Seele nicht spezifisch unterscheidet, eine über das Kausalverhältnis hinausführende unmittelbare Berührung mit der ewigen Wahrheit statt. Im

Denkprozeß berührt eben der Menschengeist den göttlichen Geist. Daher wird auch der Begriff der Realität als Zugehörigkeit zu einer Sphäre aufgefaßt, in der der Unterschied zwischen Subjektivität und Objektivität aufgehoben erscheint. Der prägnante Ausdruck dieser Denkweise ist der ontologische Gottesbeweis. Doch wird auch die Mystik nur „von jener einheitlichen Zentralsphäre aus verständlich, in der die Unterschiede zwischen verschiedenen Subjektivitäten, zwischen diesen und dem transszendenten Sein und endlich zwischen Seinsinhalt und Wertinhalt aufgehoben sind" (S. 102).

Diese ganze Anschauungsweise nun, die von Plotin über Augustin zu Anselm gelangt ist und in Bonaventura u. a., nicht aber auch in den Victorinern ihre charakteristischen Vertreter gehabt hat, lehrt Heim als eine auch in der fernern Scholastik bestehen bleibende Unterströmung kennen. Denn anderseits steht ihr die immer mehr vordringende dualistische Auffassung des Aristotelismus gegenüber. Unter deren Einfluß faßt bereits Thomas die Theologie als sapientia nur noch in dem äußerlichen Sinne auf, daß Gott in ihr als höchste Ursache und letzter Zweck erkannt werde. Dann aber unterscheidet sie sich von den übrigen scientiae nur durch ihr dem Intellekt gegenüber transszendentes Objekt und nicht auch durch ihre Erkenntnisweise. Vielmehr treten nun das intelligere und das credere in einen Gegensatz zueinander, und dieses wird zum Autoritätsglauben. Indem nämlich der Intellekt zu Gott bloß mittelbar durch einen aetiologischen Rückschluß gelangt, erreicht er nur den inhaltsleeren Gedanken von Gottes Dasein. Gottes quid sit dagegen wird ihm allein durch autoritative Mitteilung bekannt. Als Erkenntnisprinzip stellt sich also hier eine Verbindung zwischen natürlicher Theologie und Autoritätsglaube dar.

Bei Thomas selbst jedoch setzte diese Auffassung noch die ihm mit jener neuplatonischen Unterströmung gemeinsame Anschauung voraus, daß Gott das ens universalissimum sei. Duns Scotus dagegen unterschied in konsequenter Fortbildung der aristotelischen Elemente des Thomismus ein unendliches und ein endliches Sein und faßte demgemäß Gott als ein der Kreatur gegenüber

völlig andersartiges, und zwar auch ganz konkretes Wesen auf. So aber können die Beweise für Gottes Dasein nur noch a posteriori geführt werden und entbehren daher nun der logischen Stringenz. Doch auch die Glaubensgewißheit kann nicht mehr „auf einer Entlehnung von Sätzen aus der übergeordneten Wissenschaft Gottes und der Seligen beruhen" (S. 184). Zugleich mußte sich der bei Thomas der überlogischen Sphäre angehörige Begriff der fides infusa verflüchtigen. Gewinnt dementsprechend der Begriff der fides acquisita an grundsätzlicher Bedeutung, so ist anderseits die Bezeichnung der Theologie als praktischer Wissenschaft bei Duns nur ein „indirekter Ausdruck für die Unmöglichkeit, die Theologie in die theoretischen Wissenschaften einzureihen, also für die Nichtevidenz oder den überlogischen Charakter des heuristischen Prinzips der Theologie. Sie leitet darum unmittelbar hinüber zur Einführung des autoritativen Fundaments, auf dem die Theologie aufgebaut ist" (S. 195). Gibt es nämlich gemäß den scotistischen Voraussetzungen keine unmittelbare Wesenserkenntnis der immateriellen Substanzen, so kann das Wissen um diese auch nur in rein übernatürlicher Weise durch die heilige Schrift geoffenbart sein. Der vulgäre Autoritätsglaube aber nimmt deren Glaubwürdigkeit lediglich auf rationale Wahrscheinlichkeitsgründe hin traditionalistisch an.

Endlich ist die äußerste Steigerung des aristotelischen Dualismus, die unter grundsätzlicher Fernhaltung jeder skeptischen Konsequenz erreichbar war, durch die terministische Erkenntnistheorie herbeigeführt worden. Indem die von Duns vertretene Annahme von Gottes Unendlichkeit fallen gelassen wird, erscheint Gott nur noch als „ein dem menschlichen Geist analoges denkendes und wollendes Wesen, das die höchsten Eigenschaften der Kreaturen, die in ihm die Quelle ihres Seins haben, in eminentem Maße besitzt" (S. 212). Dieses absolut transszendente Erkenntnisobjekt aber ist dem Intellekt nicht selbst gegeben. Daher fehlt auch den ihm geltenden Denkakten das dingliche Substrat. So aber kann sich der Glaube als fides acquisita nur auf die autoritativen Offenbarungen Gottes in der heiligen Schrift richten. Die bei der Taufe eingegossene fides infusa jedoch wird zu einem bloß

potentialen habitus, der stets nur nach Eintritt der fides acquisita die Glaubenszustimmung in geheimnisvoller Weise mitbewirkt.

Von der Scholastik wendet sich Heim zur reformatorischen Theologie mit der Frage, ob das Mittelalter die möglichen Lösungen des Gewißheitsproblems endgültig erschöpft habe. Insofern stellt er fest, daß die beiden streitenden Denkweisen, deren eine die andere immer mehr zurückgedrängt hat, doch niemals in völlig reiner Ausprägung vorgekommen seien, sondern daß jede von ihnen auch in ihrer extremsten Form immer noch einen Einschlag der andern enthalten habe. Standen sie so aber nur in einem polaren Verhältnis zueinander, so konnte diese ihre Korrelativität noch „als die adäquate Form für die Selbstdarstellung einer einheitlichen religiösen Gesamtanschauung betrachtet werden, der gegenüber das Konkurrenzverhältnis beider Reihen als minderwertig erscheint". So wie jedoch dieses das mittelalterliche Denken beherrschte, stellte es sich nicht nur „als eine mangelhafte Denkform, sondern zugleich als das Symptom einer mangelnden Einheit und Kraft der Religion" dar (S. 229). Anderseits war „das exklusive Verhältnis der beiden Denkformen gleichbedeutend mit dem Einströmen außerchristlicher Wertinhalte von beiden Seiten, die den konstituierenden Wertinhalt des Christentums, den Christus der Bibel, nicht als entscheidenden und ausschließlichen Orientierungspunkt zur Geltung kommen ließen" (S. 230). Dagegen entstand bei Luther „die reformatorische Syntheſe der beiden im Mittelalter auseinanderstrebenden Gedankenrichtungen, die intuitive Erkenntnis, daß sie gerade in ihrem Widerstreit zu einer Einheit zusammengehören, ... nicht durch philosophische oder theologische Spekulation, sondern durch ein elementares Hervorbrechen des christlichen Wertinhalts, der dann seine unwillkürliche Darstellung in jener Doppelform des gedankenmäßigen Ausdrucks fand, in der jeder Wertgehalt seine adäquate Ausprägung sucht, wie ein Strom, der sich sein Bett gräbt. Damit wurden dann ganz von selbst die außerchristlichen Werte verdrängt, die im Mittelalter in die unnatürlich auseinandergerissene Doppelform von beiden Seiten her eingedrungen waren" (S. 230).

In dieser Charakteristik der Reformation Luthers erreicht

Heims Buch seinen Höhepunkt. Dann beginnt nach seiner Ansicht gleich schon bei Melanchthon und Calvin ein Herabsinken von dem durch Luther erreichten Standort. Zugleich aber halten sich von da an auch Heims eigene Ausführungen nicht mehr ganz auf ihrer früheren Höhe. Seine Auffassung der Scholastik nämlich scheint mir, soweit ich darüber ein Urteil abgeben kann, nicht nur im ganzen zutreffend, sondern in manchen Ausführungen auch klärend und verständnisfördernd zu sein. Ebenso verdient sachlich auch seine Würdigung der Theologie Luthers hohe Anerkennung. Ich kann Heims Versuch, deren dualistische Elemente gleich schon aus der Einheitlichkeit einer religiösen Intuition begreiflich zu machen, mit um so größerem Beifall zustimmen, als ich selbst in derselben Richtung wie er die einheitliche Initiative in Luthers irrationalistischem Denken als Erklärungsgrund für die wichtigsten Gegensätze in einer Theologie in Anspruch genommen habe[1]). Glaube ich so aber auch zu einem homogenen Verständnis für die Erörterungen Heims über Luther besonders günstig disponiert zu sein, so kann ich doch um so weniger gewisse Bedenken gegen die Art zurückhalten, in der Heim seine Auffassung Luthers in den durch sein Thema bestimmten Zusammenhang seiner historischen Gesamtanschauung eingefügt hat.

Zunächst nämlich erinnert der ganze konstruktive Aufbau, durch den Heim Luthers Anschauung von Christus als die Synthese gerade der beiden „polaren" Denkrichtungen des Mittelalters begreiflich machen zu können gemeint hat, einigermaßen peinlich an das bekannte Schema der Hegelschen Geschichtsbetrachtung: Thesis, Antithesis und Synthesis. Wohl freilich kann man die vorwiegend aristotelisch bestimmte Scholastik von Thomas bis zu Biel im ganzen als eine Antithesis gegenüber der Thesis der augustinischen Traditionen auffassen. Und anderseits ist es richtig, Luthers religiöse Gedankenbildung von dem Gesichtspunkt aus zu verstehen, inwiefern sie überraschende Syn-

1) Vgl. meine Dogmengeschichte des Protestantismus, II, 1. S. 85ff. Als ich dieses Kapitel 28 abschließend gestaltete, war Heims Buch noch nicht erschienen. Ich habe auch, nachdem mir dieses zu Gesicht gekommen war, nachher nichts mehr mit Rücksicht darauf in meinen Darlegungen geändert.

thesen von Gedanken und Erfahrungen in sich einschließt, die sonst vielmehr nur als Gegensätze empfunden und behandelt werden. Aber daß es sich in Luthers an synthetischen Paradoxien so reicher Auffassung des Christentums gerade auch um eine Synthese der zwei in der Scholastik sich widerstreitenden Denkrichtungen gehandelt habe, erscheint mir doch recht anfechtbar.

Zunächst ist ja den beiden mittelalterlichen Denkrichtungen ein ganz fundamentales Interesse an der philosophischen Begründung der Theologie eigentümlich gewesen. Bei den Aristotelikern ist das ohne weiteres klar. Und für die Vertreter der augustinischen Tradition bezeugt es trotz der in ihren Kreisen gepflegten Mystik allein schon der von ihnen ausgebildete ontologische Gottesbeweis Beiden Teilen also lag es daran, wenn auch in verschiedener Weise, die Theologie rational zu unterbauen. Und so konnte Heim denn auch ihren Leistungen sehr wohl mit der Frage entgegentreten, wie sie das Gewißheitsproblem erkenntnistheoretisch zu behandeln versucht haben.

Bei Luther jedoch lag es damit völlig anders. Heim selbst weist richtig darauf hin, daß Luther für die erkenntnistheoretischen Bemühungen der Scholastik nicht nur kein Interesse, sondern nicht einmal ein elementares Verständnis gehabt habe. Von der Philosophie wollte er eben, soweit sie der Theologie Konkurrenz machte, überhaupt nichts wissen. Deshalb aber ist ihm die Frage nach der Gewißheit auch gar kein erkenntnistheoretisches Problem, sondern lediglich eine praktisch religiöse Angelegenheit gewesen. Und so lehrte er ihre Lösung auch nicht durch philosophische Reflexion, sondern durch hingebendes Vertrauen auf Gottes Gnade gewinnen und durch verwegenen Trotz auf diese in allen Anfechtungen behaupten. Hier also haben wir ein Ringen um die Gewißheit der Gnade, das sich von Fall zu Fall wiederholt, um sich in der Sicherung seines religiösen Ertrages stets von neuem zu bewähren. Dort arbeitet ein leidenschaftsloses Argumentieren mit abstrakten Begriffen, um der Theologie durch philosophische Denkleistungen neben den scientiae eine Stätte zu bereiten, von der aus sie sich dann auch mit ihren eigenen Erkenntnismitteln in die Höhe der sei es mystisch erfahrbaren, sei es überlogisch und

autoritiv geoffenbarten Gotteswelt erheben kann. So aber ist die Auffassung der Gewißheit in der Scholastik und bei Luther so grundverschieden, daß allein schon aus diesem Grunde die reformatorische Position nicht als eine Syntheſe der beiden scholastischen Denkrichtungen anerkannt werden kann. Ja in ihrem, wie auch immer verschiedenen Streben nach einer rationalen Begründung der Theologie erscheinen die beiden mittelalterlichen Richtungen doch nur als Spielarten und nicht als eigentliche Gegensätze, während Luthers Auffassung sich vielmehr durch ihre Artverschiedenheit von ihnen abhebt.

Obwohl Heims Buch gerade von dem Gewißheitsproblem handelt, hat er diese Artverschiedenheit des Gewißheitsbegriffes bei Luther und bei den Scholastikern beider Richtungen nicht genügend beachtet und demgemäß auch nicht im Zusammenhange seiner Konstruktionen in Anschlag gebracht. Dagegen hat er andere Anschauungen, in denen Luther mit der Scholastik übereinstimmt, weil er darin wirklich von ihr abhängig ist, als die Elemente der von ihm gemeinten reformatorischen Syntheſe geltend gemacht. Es ist dies einmal Luthers occamistische Auffassung von dem in der heiligen Schrift als wahr geoffenbarten Worte des allein wahrhaften Gottes, das gegenüber der menschlichen Vernunft, soweit sich beide widersprechen, jederzeit unbedingt recht behalten muß. Anderseits ist Luther der mittelalterlichen Mystik in seiner Lehre von dem Verhältnis der gläubigen Seele zu dem in ihr wohnenden und wirkenden Christus gefolgt. Diese beiden Anschauungen soll also Luther in seiner intuitinen Anschauung von Christus zu einer unmittelbaren Einheit verschmolzen haben. Insofern nämlich, meint Heim, sei für Luther der in der heiligen Schrift als ihr eigentlicher Inhalt zu erfassende und der zugleich in der gläubigen Seele wohnende und wirkende Christus unmittelbar dieselbe Glaubensgröße gewesen.

Vermöge der Unmittelbarkeit dieser Überzeugung stellt sich hier allerdings die religiöse Gewißheit in einer Gestalt dar, in der sie jeder sonstigen Evidenz gleichartig zu sein scheint. Indessen war in derselben Weise unmittelbar evident auch schon die Gottesanschauung der augustinischen Mystik für deren Vertreter

gewesen. Und doch hat sich damit schon die aristotelisch beeinflußte Scholastik nicht mehr beruhigt. Denn in dieser arbeitete man eben mit dem Begriff einer anderen, vielmehr rational gearteten Evidenz. Soweit dieser anwendbar erschien, ließ man ihn einfach gelten. Darüber hinaus aber erkannte man ein logisch unerreichbares Wahrheitsgebiet an, dessen autoritative göttliche Offenbarung einen Glauben fordert, dem die natürliche Evidenz des weltlichen Wissens abgeht. Und nur für diesen Gewißheitsbegriff läßt sich ja überhaupt das Merkmal der Allgemeingültigkeit und damit der Objektivität in Anspruch nehmen. Dagegen kann die sowohl der Mystik wie Luthers Christusanschauung eigentümliche Evidenz nur in einem subjektiven Sinne als gültig anerkannt werden. Gilt sie doch allein für die Subjekte, die in der einen oder in der anderen Weise gläubig sind. Wer dies aber nicht ist, dem wird, wie die augustinische und mittelalterliche Mystik, so auch Luthers Christusanschauung schlechterdings nicht evident sein. Also fehlt hier der allgemeine innere Zwang der Evidenz, der den mathematischen und logischen Axiomen beiwohnt. Und ich wenigstens sehe keinen Weg, diese allgemeingültige und jene partikular subjektive Evidenz auf einen gemeinsamen objektiven Nenner zu bringen. Subjektiv zwar sind sie gleichartig als verschiedene Erscheinungen von Überzeugungen, die ihren Subjekten gewiß sind. Aber das eine Mal zweifelt niemand an der Gewißheit der Wahrheiten, die ihm wie jedem andern Menschen als logisch stichhaltig einleuchten. Das andere Mal dagegen scheiden sich die Menschen in solche, die von der Wahrheit ihrer Glaubensgedanken überzeugt sind, und in andere, denen dieselben Gedanken nicht nur nicht gewiß, sondern auch mehr oder weniger unzugänglich sind und bleiben. Ich bin gespannt, wie Heim in dem von ihm in Aussicht gestellten systematischen Werke dieser fundamentalen Verschiedenheit Herr zu werden gedenkt, und hege von vornherein die stärksten Zweifel an der Durchführbarkeit des von ihm zu erwartenden Versuchs, „die moderne Formel von der Eigenart des theologischen Gebietes“ (S. 5) ins Unrecht zu setzen.

Blicken wir nun auch auf den Inhalt der Synthese, die nach

Heims Ansicht in Luthers Christusanschauung vorliegen soll, so kann ich ihm allerdings zugeben, daß Luther das in der heiligen Schrift autoritativ dargebotene Christusbild und seine Idee von dem in der gläubigen Seele lebendig wirksamen Christus in der Regel als dieselbe Größe empfunden haben wird. Insofern aber machen wir uns doch nur Luthers Gedanken über Christus im Zustande ihrer relativen Ruhe verständlich. So oft sie uns jedoch in die reiche Beweglichkeit seines unruhigen religiösen Lebens hineingerissen erscheinen, hilft uns jene Auskunft nicht mehr viel. Luthers Theologie aber spiegelt in ihrer zentralen Gedankenbildung diesen und nicht jenen Zustand wieder. Soweit nämlich in ihr gerade die Frage nach der religiösen Gewißheit eine Rolle spielt, beruht diese keineswegs auf jener intuitiven Christusanschauung als solcher, sondern einfach auf der übernatürlichen Offenbarung oder den Verheißungen Gottes in der heiligen Schrift. Und das nun hängt wieder aufs engste mit seiner schon oben festgestellten Auffassung von der religiösen Gewißheit selbst zusammen. Handelt es sich in dieser nämlich gar nicht um eine durch philosophische Reflexion erreichbare Sicherung irgendwelcher objektiv gemeinter theologischer Ansichten und Schlußfolgerungen, sondern um die persönliche Vergewisserung des Frommen wegen seines von der göttlichen Gnade abhängigen Heiles, so erscheint dieser geistige Besitz stets wieder in Frage gestellt, so oft der Fromme durch so oder so bedingte Zweifel an Gottes Gnade angefochten wird.

In dieser Seelennot aber versagt nach Luthers Überzeugung durchaus der Gedanke an den in der Seele der Gläubigen wohnenden und wirkenden Christus. Denn ob auch dieser oder der heilige Geist gegenwärtig sind, neben ihnen ist immer auch das Fleisch mit seiner Sündigkeit, Schwäche und Anfechtbarkeit durch den Teufel vorhanden. So aber ist die Seele, wenn sie angefochten wird, gar nicht von Glaube und Glaubensgewißheit, sondern von Zweifeln, Angst und Seelennot erfüllt. Und in diesem Zustande gilt es nicht etwa durch den Blick auf Christi Einwohnung, sondern auf den am Kreuze sterbenden und siegenden Erlöser, der als solcher jedoch nur in der heiligen Schrift geoffenbart ist und gezeigt wird, die wankend gewordene Glaubens-

gewißheit wieder aufzurichten. So aber stehen für Luther da, wo im Christenleben der Glaube und die ihm beiwohnende religiöse Gewißheit ihre praktische Probe ablegen müssen, der Christus der Schrift und der Geist Christi in den Herzen keineswegs im Gleichgewicht miteinander, wie es doch der Fall sein müßte, wenn sie nur die beiden gleichwertigen Glieder in der von Heim konstruierten Synthese wären. Vielmehr hat in Luthers Theologie, deren Herz und Mittelpunkt die Frage nach dem Heil der Seele oder nach der Geltung vor Gott ist, die durch die heilige Schrift bezeugte und vermittelte göttliche Verheißung durchaus den Vorrang und das Übergewicht im Vergleich mit allen Folgeerscheinungen der Rechtfertigung, zu denen er auch die Einwohnung Christi rechnete. Ja jenes autoritative Moment ist für den ersten sowohl wie für jeden später wieder notwendigen Gewinn der Glaubensgewißheit von einer so entscheidenden Bedeutung, daß Luther es in der Regel sogar in der Form der Absolution durch andere Christen zur Geltung gebracht sehen wollte. Das aber widerlegt vollends die Annahme, als ob nur subjektiv religiöse Erfahrungen und darunter auch die von der Einwohnung Christi in den Herzen imstande wären, dem Gläubigen die Gewißheit seines Heils auf die Dauer zu verbürgen.

Daher erklärt es sich auch, daß Luther, wenn er das Werden des Glaubens und der mit ihm verbundenen Gewißheit beschreibt, in paradoxer Weise zwar die Erfahrung der Höllenqualen und Gewissensschrecken als einen besonderen Erweis der göttlichen Gnade deutet, jede andere, besonders aber alle primärreligiösen Erfahrungen von angenehmer Art als beweiskräftig ablehnt. Denn Friede und Freude in Gott haben ein Recht erst, wo der Mensch durch Gottes Gericht hindurchgegangen ist und nun ausschließlich auf Gottes Verheißungswort einfach sich verlassen gelernt hat. So aber ruft die Predigt des Gesetzes und als deren heilbringendes Komplement die des Evangeliums den Glauben immer erst hervor, der, wenn er nach Empfang der Sündenvergebung dann auch mit Gott im reinen ist, weiterhin die Gabe des heiligen Geistes und der Einwohnung Christi geschenkt erhält. Also handelt es sich hier gar nicht um eine spontan evi-

dente Intuition, als ob mit einer solchen die Frage nach der religiösen Gewißheit einfach schon erledigt wäre, sondern um einen in einseitiger Richtung erfolgenden Prozeß, in dem der Gott der heiligen Schrift alle Initiative hat und in einer ganz bestimmten Ordnung seiner Heilswirkungen die diesen zugänglichen Menschen zum Ziele führt. Wie aber nach Luthers Ansicht in diesem Prozeß keine Rückwirkung der guten Werke als der Früchte des Glaubens auf diesen selbst möglich ist, so übt auch die Einwohnung Christi keine Rückwirkung auf die Erhaltung, auf den etwaigen Wiedergewinn und damit auch auf die Gewißheit der göttlichen Gnade und des ihr korrelaten Glaubens aus.

Gerade in der Frage nach der Begründung der religiösen Gewißheit ist also Luther unter der Nachwirkung des occamistischen Positivismus einfach autoritätsgläubig gewesen und geblieben. Und dasselbe gilt, allerdings unter Einschränkungen, die sich aus seinem Bestreben ergeben, die Philosophie im Dienste der Theologie wieder positiv nutzbar zu machen, auch von Melanchthon. Heim nämlich verkennt in seinem Abschnitt über diesen die Bedeutung der quarta norma certitudinis, die über die drei philosophischen Normen (experientia universalis, notitiae principiorum et intellectus ordinis in syllogismo) hinaus den besonderen Besitz der christlichen Kirche darstellen soll. Denn es handelt sich hier nicht nur einfach um eine „Addition des überlogischen Prinzips zu den drei logischen Kriterien als vierte Gewißheitsnorm" (S. 265), sondern immer auch um einen charakteristischen Gegensatz, in dem die eine und der Komplex der drei anderen Normen wirksam werden. Insofern sagt Melanchthon: Dissimilis est enim ordo in philosophia et evangelio. In philosophia primum experimur, postea sequitur assensus ..... Sed in divina consolatione prius assentiendum est verbo seu promissioni divinae. Deinde sequitur sensus consolationis, ut dicitur: [Rom. 5, 1]. Non prius sentimus laetitiam seu consolationem, quam sint initia fidei in corde (C. R. 24, 478 s. cf. 765. 780; 25, 438). Hier wird es deutlich, daß Melanchthon mit Luthers Auffassung der religiösen Gewißheit wesentlich übereinstimmt. Mag er also auch in manchen Stücken der Philosophie einen größeren

Wert auch für die Theologie selbst beigemessen haben, als Luther, in der Hauptfrage der reformatorischen Gedankenbildung kommt es auch ihm nur auf die Glaubensgewißheit an, die allein durch den Assens zu der göttlichen Verheißung zustande kommt.

In den weiterhin folgenden Abschnitten über Calvin und die verschiedenen Richtungen, die in der protestantischen Orthodoxie aufgekommen und wirksam geworden sind, hat Heim mit besonderem Interesse das Verhältnis der Lehren von dem testimonium spiritus sancti und von der Autopistie der heiligen Schrift verfolgt. Nachdem Calvin in den älteren Ausgaben der Institutio in der Auffassung des Geisteszeugnisses geschwankt hatte, ist ihm 1559 der Fortschritt gelungen, daß er hier ausdrücklich das Prinzip der Autopistie der Schrift einführte (S. 276). Insofern erscheint diese nun einerseits „als ein neuer Ausdruck für die aller Demonstration enthobene Vergewisserung des Geisteszeugnisses. Anderseits rückt sie als neues primäres Prinzip vor das testimonium und drückt dieses, sofern es von ihm unterscheidbar ist, zu einem bloßen subjektiven Aneignungsmittel (apud nos) der an sich feststehenden Autopistie der Schrift herab" (S. 277). So versteht nun Heim diese Autopistie im Sinne der „reformatorischen Synthese von Entgegensetzung und gleichzeitiger Ineinssetzung der objektiven Sicherheit und der subjektiven Erfahrungsgewißheit" (S. 298). Doch kann er nur feststellen, daß die meisten Theologen von dieser Auffassung in der oder jener Richtung abgewichen sind. Dabei beleuchtet er seiner schriftstellerischen Absicht gemäß diese Neubildungen oder Rückbildungen aus Parallelerscheinungen in der mittelalterlichen Scholastik. Doch nur Gerhard und Heidegger, findet er, haben jene Synthese einigermaßen wieder erreicht. Zersetzt worden aber ist die reformatorische Gewißheitsbegründung durch den auch in der protestantischen Theologie neu aufkommenden Aristotelismus. So führt Heim den Leser zwar bis zur Schwelle des Aufklärungszeitalters. Auf dieses selbst jedoch ist er nicht auch mehr eingegangen. Er streift nur eben einige allbekannte oder leicht erreichbare Dinge. Dann handelt noch ein ziemlich ausführliches letztes Kapitel von dem Gewißheitsproblem im System Schleiermachers.

Eine eingehendere Auseinandersetzung mit diesen Ausführungen Heims über den nachreformatorischen Protestantismus habe ich nicht auch mehr vor. Der Maßstab, an dem er die in diesem sich abspielende Gedanken- und Lehrbildung mißt, ist seine Ansicht von der gerade auch erkenntnistheoretisch zu verstehenden reformatorischen Syntheſe. Da ich die Fragwürdigkeit dieser Anschauung hinreichend beleuchtet zu haben glaube, kann ich Heim natürlich auch nicht darin folgen, wie er denselben Gedanken weiterhin zur Deutung der protestantischen Dogmengeschichte verwertet. Im einzelnen sind zwar auch in diesen späteren Darlegungen Heims Fleiß, Scharfsinn und Vertrautheit mit den behandelten Stoffen anzuerkennen. Gleichwohl sind auch abgesehen von der ganz überwiegenden Übergehung des Aufklärungszeitalters manche Lücken vorhanden. Andreas Osiander hätte nicht ignoriert werden dürfen. Denn bei ihm findet sich weit mehr als bei Luther das, was Heim die reformatorische Syntheſe nennt. Ferner hätte die Frage nach der religiösen Gewißheit und ihren objektiven Substraten auch im Zusammenhang mit der Lehre von den fundamentalen Glaubensartikeln und mit der bei Calov auftretenden Unterscheidung zwischen articuli puri und mixti behandelt werden müssen. Dann aber hätte es sich gezeigt, daß der Begriff der Autopistie der Schrift doch nirgends in indifferenzierter Allgemeinheit gemeint gewesen ist, sondern wie bei den Reformatoren seine praktisch religiöse Spitze allein in dem rechtfertigenden Glauben hat, mit dem widerum das innere Zeugnis des heiligen Geistes im engsten Zusammenhang steht. Zur Bestimmung des Begriffs der Autopistie selbst aber hätten u. a. auch die Akten des Regensburger Religionsgespräches von 1601 herangezogen werden dürfen.

Schließlich weise ich noch auf einige Äußerlichkeiten hin. Zur Bezeichnung der beiden mittelalterlichen Denkweisen bedient sich Heim immer ausschließlicher der Ausdrücke „einlinig“ und „zweilinig“. Was er damit meint, wird ja klar aus dem mathematischen Bilde, durch das er S. 45 f. diese Nomenklatur begründet. Geschickter wäre es meiner Meinung nach gewesen, wenn er bei den schon auf S. 31 entwickelten Ausdrücken „axiomatisch“ und

„autoritativ“ geblieben wäre. Denn bei der übeln Prägnanz, die heutzutage leider dem an sich rein formalen Begriff monistisch zu eigen geworden ist, hat Heim wohl absichtlich die sonst treffendsten Bezeichnungen monistisch und dualistisch, vermeiden wollen. Wohin aber die stereotype Anwendung einer so einseitig bildlichen Redeweise, wie einlinig und zweilinig, führt, zeigt sich an dem wiederholten Gebrauch des Ausdrucks „einlinige Sphäre“, durch den Heim doch völlig aus seinem Bilde von der einen und von den beiden Linien herausgefallen ist. Das Wort imago ferner ist Femininum. Als solches braucht es Heim auch auf S. 12. Auf S. 68 und 69 aber konstruiert er: „vom imago Dei“. Sachlich falsch ist es, wenn S. 283 Georg Major als „Gegner“ Melanchthons eingeführt wird.

Es ist bedauerlich, daß Heim sich nicht einfach damit begnügt hat, sein wichtiges, schwieriges und interessantes Thema in diesem Buche nur erst einfach historisch zu behandeln. Sein großes Talent und seine umfangreiche Gelehrsamkeit hätten dann wohl noch mehr und in einwandfreierer Weise zur Geltung kommen können. So bietet sein Buch zwar auch viel Gutes. Aber das vermeintlich Bessere, das er geglaubt hat noch darüber geben zu sollen, hat sich wieder einmal als der Feind von fernerem Guten erwiesen, das zu erreichen er an sich gewiß sehr wohl imstande gewesen wäre.

Druck von Friedrich Andreas Perthes, Aktiengesellschaft, Gotha.

Verlag von Friedrich Andreas Perthes A.-G. Gotha.

Evangelische Missionslehre.

Ein missionstheoretischer Versuch

von

G. Warneck,

Professor und Doktor der Theologie.

Erste Abteilung: **Die Begründung der Sendung.**
2. Auflage. ℳ 5.—.

Zweite Abteilung: **Die Organe der Sendung.**
2. Auflage. ℳ 4.—.

Dritte Abteilung: **Der Betrieb der Sendung.**
Erste Hälfte. 2. Auflage. ℳ 5.60.
Zweite Hälfte: Die Missionsmittel. 2. Auflage. ℳ 4.—.
Schlußabschnitt: Das Missionsziel. 1. und 2. Auflage. ℳ 4.40.

Wartburg-Bibel.

Das ist

die ganze heilige Schrift.

Deutsch durch Dr. **Martin Luther.**

Aufs Neue verglichen mit der Ausgabe letzter Hand vom Jahre 1545.

Fünfzehnte Auflage.

Traubibel-Ausgabe.

In Leinen eleg. geb. mit einem Stahlstich ℳ 6.—.
Mit 7 Bildern geb. in Halbleder mit Goldschnitt ℳ 15.—.
Mit 7 Bildern, geb. in Leder mit Goldschnitt ℳ 18.—.

Zu beziehen durch jede Buchhandlung.

Abhandlungen.

1.

Über die Christophanie der Mutter Jesu.

Von

Lic. **Martin Albertz**, Pfarrer in Stampen bei Breslau.

Welcher Maria ist die im Evangelium Joh. 20, 1—18 erzählte Erscheinung des Auferstandenen nach der Meinung des Evangelisten zuteil geworden?

Diese Frage ist, wenn sich der Verfasser nicht täuscht, in der deutschen Literatur zur Erklärung und Kritik des Johannesevangeliums noch nicht aufgeworfen worden [1]). Auch in der lebhaften Debatte über die kritischen Untersuchungen, die durch Wellhausen und Ed. Schwartz einen neuen Anstoß erhalten haben, fehlt, soviel ich sehe, jeder Hinweis auf sie. Dem durchschnittlichen theologischen Bewußtsein der Gegenwart ist sie jedenfalls fremd. Es gilt als völlig ausgemacht und keines Beweises bedürftig, daß es die Magdalerin war, die nach Joh. 20 der ersten Erscheinung des Herrn gewürdigt wurde. Nicht nur in allen modernen Textausgaben steht ἡ *Μαγδαληνή* 20, 1, sondern es findet sich auch in ihnen nirgends ein Hinweis auf eine Lesart, die daran denken ließe, daß eine andere Maria gemeint sein könnte.

1) Th. Zahn verweist in seinem Kommentar z. St. nur auf seine ablehnenden Ausführungen in seinen Forschungen I, S. 217, aus dem Jahre 1881.

Im Grunde beruht die gewöhnliche Auffassung auf dem zweimaligen Zusatz zu *Μαρία* bzw. *Μαριάμ* am Eingang und am Schlusse der Geschichte: 20, 1. 18. Die Erzählung selbst nennt die Frau, der die Christophanie zuteil wird, zwar noch V. 11 und V. 16, aber nur mit ihrem Namen ohne jeden näher bezeichnenden Zusatz. Ja die sinaitische Syra und die Paraphrase des Nonnos lassen *ἡ Μαγδαληνή* auch in V. 18 fort. Darf man dann vielleicht noch einen Schritt weiter als Blaß gehen, der die Bemerkung *ἡ Μαγδαληνή* V. 18 aus dem Text streicht [1]), und sie auch in V. 1 anzweifeln?

Wie steht es mit der handschriftlichen Unterlage eines solchen Zweifels?

Es kann nicht bestritten werden, daß Ephräm die Erzählung von Joh. 20, 1 ff. auf Maria, die Mutter Jesu, bezogen hat. Diese Beziehung könnte auf nachlässiger Verwechslung und dem Irrtum des Augenblicks beruhen, wenn er diese Meinung nicht mehrfach geäußert hätte [2]). Und seine Annahme gewinnt an Gewicht dadurch, daß er sie als Kommentator zu Tatians Diatessaron macht. Wird Ephräm im übrigen mit Recht als Zeuge für die Lesarten des Diatessaron in Anspruch genommen, so darf er auch bei dieser mehrfach geäußerten und eindeutigen Meinung, die er aus Tatian herausgelesen haben will, das Vorurteil für sich in Anspruch nehmen, daß er seine Vorlage darin richtig wiedergegeben hat. Will man dies bezweifeln, so hat man die Last des Beweises zu tragen. Diesen sucht Theodor Zahn zu führen [3]). Er verweist auf folgende Stelle aus den Homilien des Aphraates: „Stand er auf und erschien der Maria Magdalena und den Zweien seiner Jünger, als sie auf dem Wege gingen [4])." Allein dieses Zitat hat mit Joh. 20 nichts zu schaffen, sondern stammt aus Mark. 16, 9. 12 Das Wort darf daher hier nicht herangezogen werden. Die Vermutung, daß in Joh. 20 die

1) Lipsiae 1902. Separatausgabe des Ev. Joh.

2) Evangelii concordantis expositio, ed. G. Möſinger 1876, p. 29. 54. 267—270.

3) Forſchungen I, 1881, § 98, S. 217.

4) The homiliees of Aphraates, ed. W. Wright 1869, I, 229, 8.

Mutter Jesu gemeint sei, hat Ephräm aus Tatians Diatessaron herausgelesen. Das war unmöglich, wenn in ihm an der Joh. 20, 1 ff. entsprechenden Stelle ἡ Μαγδαληνή gestanden hätte. Doch kann von hier aus nicht entschieden werden, ob im Diatessaron lediglich „Maria" oder „Maria, die Mutter Jesu" gestanden hat.

Den gleichen Sachverhalt finden wir in den Ἀποκρίσεις πρὸς τοὺς ὀρθοδόξους περὶ τινῶν ἀναγκαίων ζητημάτων, den Quaestiones et responsiones ad orthodoxos [1]), die unter den Werken Justins des Märtyrers stehen, über deren Unechtheit aber längst kein Zweifel besteht. Diese Schrift ist uns durch den großen Justin-Kodex (P) cod. Paris. Gr. 450 [2]) anni 1364 und durch cod. 273 (olim 452) membr. saec. X des Μετόχιον τοῦ ἁγίου τάφου zu Konstantinopel (H) erhalten [3]). In jener Handschrift heißt es in der quaestio 48 (nach H qu. 61): ὁ κύριος ἔλεγε πρὸς τὴν μητέρα Μαριὰμ μετὰ τὴν ἔγερσιν· μή μου ἅπτου (Joh. 20, 17) [4]). Freilich fehlt in H die Bezeichnung μητέρα, allein daß in diesem Falle P den Vorzug verdient, weil er die schwierigere Lesart bietet, und daß H eine sekundäre Korrektur ist, steht fest [5]). Allerdings hat schon der erste Herausgeber [6]) und vor ihm ein Leser der Handschrift P durch eine Marginalnote im Kodex selbst [7]) die Vermutung ausgesprochen, daß die „Verwechslung" der beiden Marien auf das Konto der Abschreiber komme; allein die Begründung dieser Hypothese, die der letztere gibt — διὰ τοῦτο οὐδὲ ἐν τῇ λύσει ταύτῃ τοῦ ζητήματος πρόσκειται — ist von Harnack treffend erledigt worden [7]): es will in der Tat für den Antwortenden kein Grund vorhanden, Maria nochmals als Mutter Jesu zu charakterisieren.

1) Otto, Corpus apolog. III, 2 MSG. 6, 1249 sqq.

2) Vgl. dazu auch A. Harnack, Diodor von Tarsus, 1901 (T. U. XXI, 4), S. 2, Anm. 1.

3) Vgl. die Edition von dem Entdecker Papadopulos Kerameus unter dem Namen Theodorets in den Abhandlungen der Petersburger Universität, Bd. 36.

4) Otto III, 2, 70. MSG. 6, 1293 A.

5) So Harnack a. a. O., S. 17 f.

6) Otto III, 2, Note 70. MSG. 6, 1293, Note 72.

7) Harnack, S. 31, Anm. 3.

Mithin hat der Verfasser der quaestiones die Maria in Joh. 20 für die Mutter Jesu angesehen.

Weitere Zeugen für diese Anschauung vermag ich zunächst nicht beizubringen. Vielleicht wird infolge dieser Abhandlung mancher besonders unter den Forschern von ausgebreiteter orientalistischer Belesenheit auf andere Vertreter dieser Meinung aufmerksam.

Es gilt die vorhandenen Zeugen zu werten. Die Auffassung ragt bis ins 2. Jahrhundert hinauf und ist in der Mitte des 4. Jahrhunderts bei dem größten Lehrer der syrischen Kirche unbestrittene Ansicht. Überall, wo Tatians Diatessaron heilige Schrift war, war sie vorhanden oder wenigstens möglich. Aber auch in der griechischen Kirche war sie nicht eine Winkelmeinung: ein ausgezeichneter Gelehrter, der als Autorität galt, läßt sie ohne Widerspruch passieren. Ein Vertreter der antiochenischen Schule, dem in bezug auf Bibelkritik ein gesundes Urteil zugetraut wird, nimmt sie in einem Werke auf, das der Beantwortung von allerlei, auch biblischen Fragen dient, die kontrovers sind, und er tut dies, ohne einer gegenteiligen Meinung zu denken. Es geht nicht an, die in Rede stehende Anschauung allein dem vielleicht ungelehrten Frager zuzuschieben, denn auch die Fragen sind von dem Verfasser der Schrift durchredigiert worden [1]). Sie hat die Autorität zu beanspruchen, die dem Verfasser selber zukommt. Sie reicht somit sicher bis ins 4. Jahrhundert hinauf. Die genauere Bestimmung ist noch kontrovers. Aber für den, der Harnacks glänzender Beweisführung seine Zustimmung gibt, steht hinter der beregten Lesart das scharfsinnige Haupt der Antiochener selber, Diodor von Tarsus. So weit als die von ihm geleitete Schule seine Vertreter hatte, so weit dürfte deshalb auch unsere Lesart geschätzt, wenn nicht anerkannt gewesen sein.

Dem entgegen stehen die Zeugen für die Magdalerin. Daß sie den Sieg gewonnen haben, beweist nichts für die Ursprünglichkeit ihrer Lesart. Daß sie von allen unseren Unzialhandschriften vertreten wird, beweist eine größere Verbreitung ihres

1) Harnack, S. 18 f.

Textes. Besonders wichtig ist, daß auch die älteste syrische Übersetzung, die Sinaitica, Maria wenigstens in 20, 1 als die aus Magdala bezeichnet: auch im syrischen Kirchengebiet ist Tatians Lesart nicht die einzige. Wer sich von dem Zeugnis der Masse bestechen läßt, muß bei der rezipierten Lesart bleiben. Allein wer die Zeugen wägt, wird nicht verkennen, daß auch, wenn man für die Vorlagen unserer ältesten Handschriften und vor allem der Übersetzungen bis ins 2. Jahrhundert zurückgreift, nur eben die Zeit Tatians erreicht wird.

Mit Väterzitaten ist vollends für die rezipierte Lesart kaum ein sicherer Beweis zu erbringen. Denn bei dem traurigen Stande nicht nur der älteren Ausgaben, sondern auch der Handschriften der Väterschriften selbst darf immer der Verdacht gelten, daß die Magdalene in den Text eingeschmuggelt ist wie in den von Pseudojustin, wenn nicht der Zusammenhang der erklärenden Ausführung selbst oder andere sichere Indizien das Gegenteil beweisen. Daher ist es aus metrischen Gründen gewiß, daß Nonnos um 400 in seiner Paraphrase des Johannes die „*Μαγδαλενή*“ gelesen hat [1]). Aber fraglich bleibt es noch, ob Dionysius von Alexandrien wirklich als Zeuge der *Μαγδαληνή* in Joh. 20, 1 gelten darf [2]). Immerhin, auch wenn bei den ältesten Vätern der übliche Text von Joh. 20, 1. 18 nachgewiesen wird, bleibt uns das Dilemma zwischen zwei Lesarten des 2. Jahrhunderts, und die Entscheidung unter diesen wird zufolge der mit Notwendigkeit zufälligen Überlieferung, wenn sie überhaupt mit Erfolg versucht wird, bei der inneren Abschätzung der beiden Lesarten liegen.

Es handelt sich dabei um zwei Fragen, die nicht ohne weiteres zusammenfallen. Da weder Tatian-Ephräm noch Pseudojustin zu der Annahme nötigen, daß sie in ihrem Texte Joh. 20, 1 *ἡ μήτηρ τοῦ Ἰησοῦ* gelesen haben, muß dieser Zusatz als unsicher und unbezeugt gelten. Sicher ist nur, daß sie *ἡ Μαγδαληνή* 20, 1. 18 nicht gelesen haben. Die Frage ist also, ob

1) MSG. 43, 908 B.

2) Ep. ad Basilidem MSG. 10, 1276 B.

ἡ Μαγδαληνή zum ursprünglichen Text gehört. Dann wird zweitens zu erörtern sein, ob das gewöhnliche explicit ἡ Μαγδαληνή oder die Auffassung von Tatian und Pseudojustin die Meinung des vierten Evangeliums richtig wiedergibt.

Nun darf man sich für die Richtigkeit des kürzeren Textes vielleicht schon auf den allgemeinen Kanon berufen, daß es überhaupt in der Tendenz der Verdeutlichung zumal eines heiligen Textes liegt, wenn ein explikativer Zusatz gemacht wird, während das einmal vorhandene explicit nicht leicht weggelassen wird. An 20, 18, wo die meisten auch ἡ Μαγδαληνή lesen, während das explicit mit Blaß zu streichen ist, besitzen wir in derselben Geschichte ein treffendes Analogon für den von uns behaupteten Vorgang. Das explicit, das hinzugefügt wurde, bot sich in diesem Falle ganz ungesucht an. In allen anderen Evangelien ist es Maria Magdalena, die mit anderen Frauen und unter diesen als erste genannt, sich in der Frühe des Ostermorgens ans Grab begibt und dort eine Engelerscheinung, ja, wie wenigstens das am meisten gelesene erste Evangelium erzählt, eine Erscheinung des Auferstandenen erlebt. War es da nicht für jeden Leser natürlich, daß er an diese Maria dachte, wenn er Joh. 20, 1 ff. las? Wie selbstverständlich diese Annahme erscheint, sieht man am besten daran, daß selbst in unserer kritisch gestimmten Zeit die tatianische Lesart nicht ernstlich diskutiert wird; um so weniger darf es wundernehmen, wenn die alten Christen unbefangen das nach ihrer Meinung einzig richtige Explizit beifügten und diese Textbereicherung sich leicht und unvermerkt durchsetzte. Der rezipierte Text erklärt sich dann völlig als eine von den vielen Lesarten, die der Harmonisierung der Evangelien, insonderheit ihrer Angleichung an das erste dienen: eine sehr harmlose Beeinflussung einer evangelischen Erzählung durch eine andere. Die Entstehung der rezipierten Lesart aus der tatianischen ist somit verständlich.

Machen wir nun die Gegenprobe: Lassen sich auch stichhaltige Gründe aufweisen, unter deren Berücksichtigung die Ableitung der tatianischen aus der gewöhnlichen wahrscheinlich gemacht werden kann? Die Erklärung, daß eine einfache Nachlässigkeit

der Schreiber nicht wohl angenommen werden kann, ist schon zurückgewiesen. Aber auch die Annahme, daß Tatian-Ephräm und Pseudojustin selbst in ihrer Flüchtigkeit die beiden Marien verwechselt haben, ist schon angesichts der bestimmten Angabe ἡ Μαγδαληνή, die von der einhelligen synoptischen Überlieferung noch unterstützt wurde, kaum haltbar. Der Vorwurf einer solchen Gedankenlosigkeit ist aber um so weniger gegen sie zu erheben, als es sich nicht um obskure Christen, sondern um theologische Gelehrte handelt, von denen der erste eine Evangelienharmonie schreibt, der zweite in seinem Kommentar zu diesem Werk in mehrfachen Ausführungen die Auffassung des Vorgängers wiedergibt, während der dritte als oft befragte Autorität Auskunft über biblische und dogmatische Fragen erteilt. Somit bleibt nur noch die Vermutung übrig, daß die Lesart einer historischen oder dogmatischen Tendenz entstammt.

Da sie zuerst in einer Evangelienharmonie nachweisbar ist, liegt die Frage nahe, ob sie harmonistischen Zwecken ihre Entstehung verdankt. Allein eine Erscheinung Christi vor der Mutter Jesu ist sonst gänzlich unbezeugt und die Deutung von Joh. 20, 1 ff. auf sie erschwert nur die Ineinssetzung der Mariengeschichten. Eine hervorragende Ungeschicklichkeit in der Verbindung der verschiedenen überlieferten Stoffe ist aber sonst bei Tatian nicht zu beobachten.

Wesentlich mehr Eindruck wird der Versuch machen, in der Lesart eine dogmatische Korrektur des rezipierten Textes zu erblicken. Die einzige Tendenz, die man dann, soviel ich sehe, annehmen könnte, ist die Ersetzung der Magdalene zugunsten der Mutter Jesu in majorem Deiparae gloriam. Nach dieser Annahme wäre dann zu verschiedenen Zeiten vom 2. Jahrhundert ab die die Maria glorifizierende Tendenz in Streichung des explicit ἡ Μαγδαληνή am Werke gewesen — allerdings ohne daß die Tendenz die Kraft gehabt hätte, den älteren Text zu verdrängen. Allein man sollte meinen, daß, wenn die Lesart der Glorifizierung der Mutter Jesu gedient hätte, diese bei der steigenden Marienverehrung je länger je mehr den Sieg hätte erringen müssen. Daß dies nicht der Fall gewesen ist, ist um

so auffälliger, als die Lesart bereits im 2. Jahrhundert auftaucht und daher bei der damaligen Verwilderung der Texte leicht in den Rezensionen der Gelehrten hätte aufgenommen und durch sie durchgesetzt werden können — wenn sie sich durch eine bemerkenswerte Glorifizierung der Mutter des Herrn ausgezeichnet hätte.

Allein dies letztere anzunehmen, erscheint mir auch sachlich schwierig. Freilich ist zuzugeben, daß es schon von den ältesten Zeugen als bedeutsam und ehrenvoll angesehen wurde, wenn dem Petrus oder dem Jakobus die erste Erscheinung des Auferstandenen zugeschrieben werden konnte, und dementsprechend würde diese im Johannesevangelium der Mutter Jesu zuerkannt worden sein. Jedoch die Hervorhebung, die Maria hierdurch erfährt, wird innerhalb der Geschichte dadurch paralysiert, daß sie nicht die erste ist, die den Glauben an die Auferweckung gewinnt (20, 8). Man müßte wiederum dem verbessernden Rezensenten ein ziemliches Ungeschick zumuten. Hätte die Hervorhebung der Maria nicht noch besser durch eine Änderung des Matthäustextes geschehen mögen, durch die sie wirklich die erste Empfängerin der Osterbotschaft und die erste Ostergläubige geworden wäre? Daß die die Mutter Jesu glorifizierende Tendenz an den anderen Evangelien nicht gearbeitet hat, legt die Frage nahe, ob sie nicht auch im Johannes selbst zu Unrecht angenommen wird.

Da endlich mit dem jetzt bekannten Materiale nicht bewiesen werden kann, daß Tatian und Pseudojustin an Stelle von ἡ Μαγδαληνή ein die Identifikation dieser Maria mit der Mutter Jesu schlechthin feststellendes explicit wie ἡ μήτηρ τοῦ Ἰησοῦ gelesen haben, hätte der das rezipierte explicit streichende Rezensent seine Tendenz recht unvollkommen ausgeführt, da die Maria ohne explicit doch aus Gewohnheit für die in der Ostergeschichte dann allein bekannte Magdalene gehalten worden wäre.

Eine Tendenz, die das Recht gäbe, die tatianische Lesart aus der üblichen abzuleiten, kann nicht wahrscheinlich gemacht werden. Dagegen ist die Zusetzung von ἡ Μαγδαληνή leicht verständlich. Mithin hat in dem ältesten uns erreichbaren, bis tief ins 2. Jahrhundert nachweisbaren Johannestexte ἡ Μαγδαληνή in 20, 1. 18 aller Wahrscheinlichkeit nach gefehlt.

Welche Maria hat nun der vierte Evangelist unter der von ihm einfach „Maria" genannten Frau Joh. 20, 1—18 gemeint? Drei Marien werden vorher von ihm genannt, die alle in Jerusalem Zeugen des Todes Jesu gewesen seien: die Mutter Jesu, die Maria des Klopas und die Magdalena 19, 25. Allein nur der erstgenannten gilt seine Erzählung: auf das Geheiß des Sterbenden wird sie von dem Lieblingsjünger εἰς τὰ ἴδια genommen 19, 26. 27. Über die beiden anderen schweigt die Erzählung: Auch beim Begräbnis wird ihrer keine Erwähnung getan. Beim Beginn der Ostergeschichte hören wir wohl von der einen Maria, aber Begleiterinnen dieser einen Frau, die die ganze Geschichte allein erlebt, finden sich in der eigentlichen Erzählung nicht; nur das οἴδαμεν 20, 2 [1]), dem das der Erzählung entsprechendere οἶδα V. 13 gegenübersteht, verrät eine Spur von einer Geschichte, die mehreren Frauen galt. Der Hauptstrom der Darstellung bei Johannes kennt nur eine Frau in der Ostergeschichte. Hätten wir die Synoptiker nicht, so läge es zweifellos am nächsten, die nicht näher bezeichnete Maria in 26, 1 für die Frau zu halten, von der er allein etwas erzählt und die wenige Verse vorher genannt wird. Es ist erträglich, wenn diese nun einfach Maria genannt wird. Dagegen kann von der Darstellung des Johannes aus schwerlich einer auf die Vermutung kommen, die „Maria" sei die vor einiger Zeit unter mehreren Marien an letzter Stelle genannte Frau, die neben der Mutter Jesu auch am Kreuze stand.

Es empfiehlt sich, bei dieser Gelegenheit einen Blick auf die Frauengestalten des Johannes überhaupt zu werfen. Abgesehen von der Samariterin erzählt der Evangelist nur von dem Schwesternpaar in Bethanien und von der Mutter Jesu. Das erstere erregt sein Interesse bei Gelegenheit der Auferweckung des Lazarus und der Salbung in Bethanien. Durch nichts deutet er an, daß es auch in Jerusalem Karfreitag und Ostern anwesend gewesen sei [2]). Dagegen erzählt er von der Mutter Jesu

1) Syra Sin. setzt auch hier οἶδα voraus.

2) Vgl. dagegen die interessante Notiz aus Hippolyts Kommentar zum Hohen Liede, daß ihnen die erste Christuserscheinung zuteil geworden sei.

(abgesehen von einer belanglosen Bemerkung 6, 42) an zwei bedeutsamen Punkten seiner Darstellung. Sie ist die Zeugin seines ersten Wunders 2, 1—12, zu dessen Herbeiführung sie in gewisser Weise Dienste leistet, und zugleich die Zeugin seines Todes, bei dem sie allein eines besonderen fürsorgenden Wortes gewürdigt wird 19, 26. 27. Selbst für den Wechsel ihres Aufenthaltsorts (Kana 2, 1, Kapernaum 2, 12, Jerusalem 7, 3—10, Heimat des Lieblingsjüngers 19, 27) zeigt Johannes ein Interesse, das nur an dem für den äußeren Verlauf des Lebens Jesu eine Parallele hat. Dagegen spielen die beiden anderen in 19, 25 genannten Marien im ganzen Evangelium keine Rolle. Nicht an diese obskuren Frauen, sondern an die den Lebenslauf Jesu von Anfang bis Ende begleitende Mutter Jesu muß der unbefangene Leser denken, wenn er 20, 1 von „Maria" hört. Wie sie neben dem Lieblingsjünger eines Wortes am Kreuze gewürdigt wird, so ist sie mit jenem in hervorragendem Maße Zeugin der Auferweckung Christi.

Schließlich verliert die Annahme, Johannes könne 20, 1 die Magdalena gemeint haben, jeden Halt, wenn ihre einzige Erwähnung 19, 25 kritisch emendiert wird. In der Tat ist der Vers stilistisch auffällig. Der Evangelist pflegt sonst nicht die Namen von Personen aufzuzählen, die für die Erzählung schlechthin nichts bedeuten. Bei dem geringen Interesse, das er an sich schon den Nebengestalten seiner Darstellung schenkt, wird die antiquarische Notiz 19, 25 auffällig. Auch inhaltlich weist sie manche Schwierigkeit auf. Sind vier Frauen gemeint, so müßte man zwischen dem 2. und 3. Gliede wohl ein *καί* oder die Verbindung der Gliederpaare durch *τε ... καί* erwarten. Sind drei Frauen gemeint, so stört die Länge des 2. Gliedes und die Gleichnamigkeit der Schwestern, wenn man nicht die *ἀδελφή* ohne Grund in eine Schwägerin umdeutet. Sind zwei Frauen gemeint: *ἡ μήτηρ αὐτοῦ καὶ ἡ ἀδελφὴ τῆς μητρὸς αὐτοῦ*, so ist die dann folgende Explikation falsch: wieder wären die Schwestern gleichnamig, die eine würde von der anderen durch ihre Heimat, jene wieder von dieser durch die Nennung des Klopas unterschieden, den man unmöglich für den Gatten ansehen kann und

daher als den Vater der beiden Schwestern denken müßte, was wiederum in Schwierigkeiten hineinführt. Eine Entscheidung zwischen diesen Ansichten zu treffen, ist schwierig. Man kann sich daher nicht wundern, wenn von manchen Forschern der gordische Knoten einfach zerhauen, d. h. die Stelle ganz oder teilweise für interpoliert erklärt wird. So streicht Wellhausen *Μαρία ἡ τοῦ Κλωπᾶ καὶ Μαρία ἡ Μαγδαληνή* als falsche Erklärungen der vorhergehenden Appellativa [1]). Noch energischer greift F. Spitta ein, indem er 19, 25 ganz als störenden überflüssigen Zusatz, der die Erzählung der synoptischen anzugleichen bemüht ist, streicht [2]). Beide Forscher haben mit Recht die Beobachtung gemacht, daß die Magdalene an unserer Stelle aus einer dem Johannes fremden Überlieferung eingedrungen ist; und auch, wenn man ihren Quellenscheidungsversuchen skeptisch gegenübersteht, wird man an dieser, wie an anderen Stellen anerkennen müssen, wie sie auf unleugbare Schwierigkeiten des Textes aufmerksam machen. Für die Lösung unserer Frage kann es dahingestellt bleiben, ob die Magdalena überhaupt im vierten Evangelium erwähnt worden ist oder nicht, wenn nur anerkannt wird, daß sie, auch wenn von ihr die Rede gewesen ist, in ihm nur als eine zwischeneingekommene Nebengestalt ebenso schnell aufgetaucht wie verschwunden ist. In einer nachträglichen Bemerkung wird ihre Anwesenheit am Kreuze hinter der Frau, der das Interesse gilt, erwähnt, und diese Bemerkung bleibt ein Nachtrag, auch wenn er vom Verfasser selbst herrührt.

Es darf somit als bewiesen gelten, daß ein von der synoptischen Erzählung nicht voreingenommener Leser des vierten Evangeliums die Maria, die ihm 20, 1 ohne nähere Bezeichnung entgegentrat, für die Mutter Jesu halten muß.

Wird diese Vermutung nun durch den Befund von Joh. 20, 1—18 widerlegt oder bestärkt? Eine Widerlegung der Vermutung darf man nicht dadurch vornehmen, daß man nachzuweisen versucht, wie kein Zug der Erzählung die Beziehung auf die

1) Das Evangelium Johannis, 1908, S. 87.

2) Das Johannesevangelium als Quelle der Geschichte Jesu, 1910, S. 381 f.

Magdalene an sich unmöglich mache. So unumwunden dies zugegeben werden muß, so ist doch eine solche abstrakte Möglichkeit für einen Geschichtsforscher bedeutungslos, wenn positive Indizien, wie in unserem Falle, auf die wahrscheinliche Wirklichkeit eines anderen Begebnisses hinweisen. Zudem fehlt uns bei Johannes alles Material, seine sonstige Auffassung der Magdalene mit der angeblichen in 20, 1—18 zu vergleichen. Dagegen ist das Verhältnis der Maria in 20, 1—18 zu der Mutter Jesu, wie sie uns im Johannesevangelium entgegentritt, zu untersuchen.

Es ist nur natürlich, daß die Mutter Jesu, da sie am Kreuze stand, auch an dem ersten Tage, an dem es die Strenge des Sabbatgebotes gestattet, sich zum Grabe aufmacht. Es ist gerade bei der Mutter verständlich, wenn sie die Stätte ihres Schmerzes zu einer Zeit aufsuchte, da es noch dunkel war 20, 1. Über den Ort seiner Bestattung konnte sie nicht zweifelhaft sein, auch wenn sie von den Bemühungen Josephs und Nikodemus' nichts mehr miterlebt hatte 19, 27; denn bei Johannes ist die Todesstätte mit der Begräbnisstätte identisch 19, 41. 42. Es liegt ferner durchaus im Rahmen des vierten Evangeliums, wenn sie sich in ihrer Ratlosigkeit an den Jünger wendet, in dessen Schutze sie der Gekreuzigte gegeben hat 19, 25 f. und wenn dieser wiederum in der Gesellschaft des Petrus erscheint (vgl. kurz vorher 18, 15). Man darf wohl auch bemerken, daß das Recht der Pietät auf Herausgabe des Leichnams 20, 15 bei der Mutter größer ist als bei der Anhängerin.

Entscheidend aber ist die Darstellung des Verhältnisses zwischen Maria und ihrem Sohne. Durchweg nennt sie auch schon den Toten, ja eigentlich dessen Leichnam τὸν κύριόν [μου] 20, 2—13, wie selbstverständlich hernach den Auferstandenen 20, 18. Ebenso fremd für modernes Empfinden wie diese Bezeichnung im Munde einer Mutter klingt die entsprechende, allen Ausdruck der Familienzusammengehörigkeit meidende Anrede „γύναι" 20, 15 im Munde des Sohnes. Allein diese letztere ist im vierten Evangelium die ständig gebrauchte Form, unter der der Herr mit Maria verkehrt 2, 4; 19, 26. Christus redet sie eben im vierten Evangelium nicht anders an als jedes andere Weib (vgl. 4, 21);

und das ist offenbar Absicht der Darstellung. Man muß deshalb die Frage aufwerfen, ob nicht auch die Bezeichnung Christi als des κύριος der Maria gerade für Johannes charakteristisch ist.

Charakteristisch erscheint mir für die Marienerzählungen des Evangelisten eine gewisse Auszeichnung der Mutter Jesu, verbunden mit einer Zurückweisung. So ist sie nicht nur die Zeugin von Jesu erstem Wunder; sie ist offenbar die einzige, die von ihm eine besondere Hilfe, d. h. doch wohl ein Wunder erwartet, ja die ihm einen Anstoß dazu geben will und durch das Wort an die Diener die Tat, soweit es ihr möglich ist, vorbereitet. Anderseits wird sie bei ihrem Eingriff in die Heilstätigkeit ihres Sohnes energisch abgewiesen — übrigens ohne den Glauben an sein helfendes Tun zu verlieren. Sodann wird sie neben dem ungenannten Jünger Hauptzeugin der letzten Stunden Christi, er würdigt ihren Schmerz eines besonderen Worts, mit dem er seinen Lieblingsjünger an seiner Statt ihr zum Sohne gibt 19, 26 f. Andererseits wird in dem Kreuzesworte die irdische Sohnschaft Christi und damit das Mutter-Sohn-Verhältnis überhaupt aufgehoben: der Sohn der Maria ist von nun an nicht mehr Jesus, sondern der Lieblingsjünger. Somit wird in der ersten Mariengeschichte das Eingreifen der Mutter Jesu in das helfende Wirken ihres Sohnes zurückgewiesen, in der zweiten das verwandtschaftliche Verhältnis zwischen Mutter und Sohn überhaupt außer Kraft gesetzt.

Die dritte Geschichte gibt nun, wenn anders sie in 20, 1—18 zu suchen ist, den zutreffenden Abschluß dieser Anschauung. Wieder gewahren wir eine gewisse Auszeichnung der Maria. Ist sie auch nicht die erste Ostergläubige, so ist sie doch die erste, die den Herrn schaut. Anderseits erfährt Maria auch hier eine eigenartige Zurückweisung. Nicht genug damit, daß sie von Jesus nicht sagt „mein Sohn", sondern „mein Herr", daß sie wie sonst von ihm „Weib" angeredet wird (dies war ja, da er zunächst unerkannt bleiben will, nur natürlich); auch bei der Erkennungsszene selbst sagt Jesus zu ihr nicht „Mutter", sondern nennt nur ihren Namen. Dementsprechend antwortet sie nicht „mein Sohn", sondern ῥαββουνεί (20, 16)! Sorgfältig wird

alles vermieden, was sie noch an ihre Blutsverwandtschaft erinnern könnte. Auch hier gilt: die Geburt aus Gott hat mit der natürlichen Verwandtschaft schlechterdings nichts zu tun (vgl. besonders 1, 13). Mit besonderer Betonung redet Jesus von seinem Vater und seinem Gott und schließt im Unterschiede von sich Maria mit den anderen zusammen in dem πατέρα ὑμῶν und θεὸν ὑμῶν.

Ja die Scheidelinie zwischen dem Erhöhten und allem Irdischen wird der Mutter gegenüber strenger gezogen als sonst; die Berührung, die dem natürlichen Empfinden der Mutter nahe liegen mußte, wird ihr versagt 20, 17. Das fällt um so mehr auf, als der einzige synoptische Bericht von einer Christophanie Jesu vor Frauen ausdrücklich eine Berührung betont Mt. 28, 9, so daß unsere Stelle als gewollte Korrektur jener Überlieferung angesehen werden kann. In ein ganz eigenartiges Licht aber rückt das Verbot Joh. 20, 17 durch die nachfolgende Erzählung, in der die Berührung der den Gekreuzigten kennzeichnenden Male geboten wird 20, 27, vgl. schon 20, 20: dem zweifelnden Jünger wird angeboten, was der von Freude überwältigten Mutter versagt wird. Vielleicht darf man zur Erklärung dieses auffälligen Tatbestandes neben anderen später zu erörternden Gründen auch darauf verweisen, daß das sinnlich-natürlich begründete Verhältnis zwischen Mutter und Sohn in keiner Weise wiederhergestellt werden solle.

Somit trifft die Auffassung von Maria, die Joh. 20 geäußert wird, mit der johanneischen zusammen. Das Material ist freilich gering. Allein da es mit der marcinischen Darstellung nicht harmoniert, darf es immerhin als charakteristisch angesehen werden. Es gestattet, die Annahme der Beziehung von Joh. 20 auf die Mutter Jesu für wahrscheinlich anzusprechen.

Es gilt nun den letzten Schritt zu tun und von dem Berichterstatter auf die Tatsache selbst zurückzugehen. Darf der Bericht des vierten Evangelisten auf historische Glaubwürdigkeit Anspruch machen?

Wer die Erzählung ohne weiteres dem Augenzeugen, Johannes dem Zebedaiden, zuschreibt, wird sie in hohem Maße behaupten.

Allein auch für ihn ergeben sich Schwierigkeiten der Darstellung, die, auch wenn sie auf die natürlichen Trübungen des Gedächtnisses bei einem Greise zurückgeführt werden könnten, Beachtung fordern. Jene beruhen darauf, daß in die Mariengeschichte zwei andere Erzählungen hineingewoben sind. Mag man nun auf Grund dieser Beobachtung Schichten älterer und jüngerer Entstehung literarkritisch voneinander scheiden, oder es dahingestellt sein lassen, ob die hier vereinigten Traditionsstoffe, aus mündlicher Überlieferung entnommen, vom Evangelisten zum ersten Male literarisch miteinander verbunden worden sind — jedenfalls sollte das allgemein anerkannt werden, daß uns kleine Unstimmigkeiten noch jetzt verraten, wie die Erzählung von der Christophanie der Maria durch zwei von ihr ursprünglich unabhängig berichtete Geschichten bereichert worden ist.

Verdächtig ist in johanneischem Zusammenhange zunächst die Angelophanie 11^b—14^a. Wie die Engel plötzlich im Grabe auftauchen, ist dunkel: die Besichtigung, die kurz zuvor durch die beiden Jünger sorgfältig vorgenommen worden ist V. 5—8, stellt zwar die ὀθόνια und das σουδάριον fest, allein von Engeln merkt sie nichts. Umgekehrt spielen in der folgenden Erzählung die genannten Tücher gar keine Rolle. Noch auffallender ist die völlige Inhalts- und Wirkungslosigkeit der Engelerscheinung: sie ruft weder Furcht noch Freude hervor. Ja das Weib wartet die Antwort auf ihre Klage überhaupt nicht ab, sondern wendet sich von diesen himmlischen Gestalten zu einem Manne, den sie für den Gärtner hält (V. 14)! Im ganzen bringt der Engelabschnitt nur Gut, was sich auch sonst in der Erzählung findet. Die einzige originelle Wendung ist die Bemerkung, daß von den Engeln einer zu den Häupten, der andere zu den Füßen gesessen habe. Im übrigen stammt die Zweizahl der Engel aus der von Lukas bezeugten Überlieferung 24, 4. Das Engelwort V. 13 wird in V. 15 wörtlich wieder aufgenommen. Die Antwort des Weibes 13^b entspricht fast wörtlich der Botschaft an die Jünger V. 2. Besonders schwierig sind endlich die beiden Umdrehungen V. 14 und 16. Die erste vollzieht sich unmotiviert von den Engeln, deren Antwort eigentlich abzuwarten war, εἰς τὰ ὀπίσω, wo

Maria den angeblichen Gärtner erblickt. Allein erst bei der zweiten dreht sie sich wirklich zu ihm um und erkennt ihn. So bemerkt man an kleinen Unstimmigkeiten, daß die Geschichte von der Engelerscheinung mit der zu ihr gehörigen einen Umdrehung nicht in die älteste Form der Marienerzählung hineingehört. Daß sie als Nachklang der synoptischen Überlieferung zu erwarten ist, lehrt ein Blick auf die Erzählung der Angelophanie der Frauen bei Mark. 16, 1—8, zumal in ihrer lukanischen Fassung.

Wichtiger, aber auch weniger anerkannt ist die Tatsache, daß auch am Eingang der Geschichte zwei Erzählungen zu unterscheiden sind, die ursprünglich voneinander unabhängig sind: die Marienerzählung von der Erscheinung des Auferstandenen und die Jüngererzählung von der Gewinnung des Osterglaubens ohne den Erhöhten rein auf Grund des Tatbestandes des leeren Grabes. Die beiden Erzählungen sind nur sehr lose verknüpft: der Befund und die überraschende Erkenntnis, von der V. 6—9 berichtete, macht auf die Frau gar keinen Eindruck; oder soll man annehmen, daß die Jünger das Grab so verlassen, daß sie mit der, die sie auf die Sache aufmerksam gemacht hat, gar kein Wort wechseln? Nach V. 11 steht Maria am Grabe, da wo sie bereits V. 1 war. Dazwischen wird wohl von ihr erzählt, daß sie zu den Jüngern lief V. 2; denn ohne diese Bemerkung wären die Erzählungen überhaupt unverbunden. Allein während der „Konkurrenz" der beiden Jünger bleibt sie im Dunkel. Daß sie mitläuft, schließt V. 4 eigentlich aus. Wollte der Evangelist annehmen, daß sie langsamer hinterher gehe, so mußte es gesagt werden. Maria gehört zu dem Wettlauf nicht hinzu; sie hat ursprünglich mit der Erzählung nichts zu tun.

Mit Recht hat ferner Wellhausen auf die Schwierigkeit aufmerksam gemacht, die die Verknüpfung der beiden Geschichten in chronologischer Beziehung macht. Die Jüngererzählung spielt bei Tageslicht. Die Untersuchung des Grabes macht keine Schwierigkeiten und der Befund im Innern wird nicht betastet, sondern gesehen. Die Marienerzählung spielt in der Dunkelheit. Das wird am Eingang V. 1 ausdrücklich versichert. Die Dunkelheit oder doch das Dämmerlicht des Morgengrauens allein kann es

erklären, daß die Frau unter Tränen den nicht erkennt, nach dem sie sucht. Die frühe Stunde am Tage bewirkt es, daß sie den einzigen Menschen, der sich im Garten zu schaffen macht, für den Gärtner hält: hätte sie eben noch mit den Jüngern gesprochen, so hätte sie doch wohl diese zunächst vermuten mögen. Über der ganzen Erzählung liegt der eigene Reiz der Dämmerlichtbeleuchtung. — Die Zusammenschiebung der beiden Erzählungen dagegen verschuldet es, daß es nun schon infolge des Hin und Her V. 2 mindestens seit V. 6—8 helle geworden ist und man nur schwer damit fertig wird, wie Maria bei hellem Tage den Auferstandenen ein Weilchen mit einem Gärtner verwechseln kann.

Weiter ist die Botschaft, die Maria nach V. 2 den Jüngern bringt, ein wenig überraschend. Sie schaut erst V. 11 in das Grab, hätte also erst nach Weggang der Jünger die Tatsache entdeckt, auf Grund deren sie sie nach V. 2 herbeiruft. Allein dem mag man entgegenhalten, daß unsere gewöhnliche Psychologie für solch Ereignis nicht zureicht und eine von Trauer bewegte Frau in ihrer Lebhaftigkeit aus der Abwälzung des Steins vielleicht doch gleich auf Leichendiebstahl schließen könnte.

Aber wie man auch über dies letzte Argument urteilt, die anderen wiegen schwer genug, um die These zu beweisen, daß Joh. 20, 2—10 mit der Marienerzählung ursprünglich nichts zu tun hat. Man darf darauf hinweisen, daß auch innerlich beide Stücke sich fremd sind. Das eine führt den Beweis für die Auferstehung auf Grund des nüchtern nachprüfenden Verstandes. Das Grab ist leer. Also liegt entweder Leichendiebstahl oder Auferstehung vor. Das erstere anzunehmen ist unmöglich. Die musterhafte Ordnung, in der die Leichentücher daliegen, läßt nur die letztere Annahme zu. *Εἶδεν καὶ ἐπίστευσεν*! Ganz anders die Mariengeschichte. Hier wird ein individuelles Erleben erzählt. Die liebende Frau sucht den Toten und findet den Lebendigen. Das Erkennungszeichen aber ist nichts Dingliches, sondern die schlichte persönliche Aussprache: *Μαριάμ*! Entsprechend dieser inhaltlichen Verschiedenheit differenziert sich auch der Stil. Die Mariengeschichte ist eine der besten, vielleicht die am besten er-

zählte Geschichte des vierten Evangelisten. Die Jüngergeschichte steht stilistisch hinter ihr weit zurück.

Es mag noch erwähnt werden, daß V. 2—10 auch mit der Erzählung von der Angelophanie V. 11ᵇ—14ᵃ in Kontrast steht. In V. 5 besteht der Befund in den Leichentüchern, in V. 12 in Engeln. Beide schließen in der Darstellung einander aus. — Endlich mag noch hervorgehoben werden, daß V. 2—10 stärker als die Mariengeschichte eine gewisse Hinneigung zur synoptischen Darstellung zeigen. Nur innerhalb dieser Erzählung findet sich ein Anklang an die synoptische Darstellung, daß nicht eine, sondern mehrere Frauen die Erlebnisse am Ostermorgen haben (V. 2 οἴδαμεν, freilich gegen Syra Sin.). Das Interesse an der Sicherstellung des Schlusses: Das Grab ist leer, also ist der Herr auferstanden, teilen V. 2—10 mit den Weiterungen, die die Markusdarstellung bei den Seitenreferenten erhalten hat. Besonders mit Lukas berühren sie sich, wenn Luk. 24, 2 nicht aus Johannes erst in den Lukastext eingedrungen ist.

Zur historischen Wertung der Marienerzählung in der ursprünglicheren Form sind somit V. 2—10 und der Bericht über die Engelerscheinung in 11—14 auszuscheiden. Was dann übrig bleibt, ist eine stimmungsvoll erzählte Geschichte, die in sich abgerundet und bis auf den Schluß deutlich ist. Am Sonntagmorgen, als es noch dunkel ist, kommt Maria zum Grabe. Sie kennt die Stätte seines Todes, und das Grab ist nahe an dieser Stätte. Sie bemerkt, daß der Stein [1]) vom Grabe abgewälzt ist. Die Tränen stürzen ihr in die Augen. Sie schaut näher zu, findet das Grab leer und kommt auf die Befürchtung, der Leichnam sei weggeschafft worden. Trostlos starrt sie ins leere Grab. Da hört sie jemand hinter sich. Es kann nur der Gärtner sein, den schon in so früher Stunde seine Arbeit in den Garten treibt. Sie hört den Fremden sie anreden: „Was weinst du? Wen suchest du?" Ohne den Blick vom leeren Grabe zu erheben,

1) Der Stein ist freilich von Johannes vorher nicht genannt, versteht sich aber wohl von selbst. Der Annahme Spittas, statt τὸν λίθον V. 1 habe ursprünglich αὐτὸν scil. τὸν κύριον gestanden (vgl. V. 2. 13. 15), bedarf es daher nicht.

bittet sie ihn um den Leichnam. Der Gärtner hat ein Recht, ihn wegzuschaffen. Denn nur um der Schnelligkeit willen hat man Jesus in dies nahe Grab gelegt. Aber die Frau hat noch ein größeres Recht an diesem Leichnam — vielleicht das Recht der Mutter, oder das der getreuen Anhängerin. Das macht sie gegen den vermeintlichen Gärtner geltend. Er muß die Leiche herausgeben. Ja ohne daß sie sich vor der Leiche scheut und ihre weibliche Kraft bedenkt, sagt sie kurz entschlossen: „Ich will ihn holen." Da erklingt hinter ihr als Antwort des Fremden das eine Wort: „Mariam". Der Fremde kennt sie. Der Klang der Stimme ist ihr bekannt. Sie wendet sich um. Im Morgengrauen steht Jesus vor ihr. Sie antwortet: Rabbuni, und in überwallender Bewegung sucht sie die Gestalt zu berühren. Sie darf es nicht. Aber Jesus sagt ihr das Wort von seinem Hingang zum Vater und gibt ihr den Auftrag, es auch „seinen Brüdern" zu verkünden.

Soweit ist die Erzählung durchsichtig wie sonst keine im vierten Evangelium. Wenn man nur zugibt, daß Menschen himmlische Gestalten sehen und überirdische Worte zu hören vermögen oder auch nur sich diese Fähigkeit einbilden, dann ist der Vorgang psychologisch verständlich. Besonders wenn es sich um die Mutter Jesu handelt. Daß sie bei der allerersten Gelegenheit, die die strenge jüdische Sitte ihr gestattet, zu dem Grabe eilt, daß sie alles tut und tun will, um den Leichnam zu retten, ist bei keiner Frau so unmittelbar psychologisch motiviert wie bei der Mutter, und im übrigen zeigt die ganze Geschichte die Psyche einer Frau, die mit innerer Notwendigkeit so handeln muß, wie sie es tut. Ja gerade wenn man in solchen übernatürlichen Begegnissen weiter nichts sieht, als Dichtungen einer Einbildungskraft, die das, was sie zu erleben wünscht, wirklich zu erleben meint, so wird man die johanneische Mariengeschichte für einen glaubwürdigen Visionsbericht halten müssen. Die Trauer um den geliebten Toten, die die Mutter ans Grab treibt, der Schmerz darüber, daß die irdische Hülle verschwunden ist, die Verzweiflung über dies neue Rätsel, die sich in Tränen auslöst, und dann beim nächsten Anstoß doch wieder in volle Aktivität umschlägt,

endlich die Dunkelheit und das Zwielicht des dämmernden Tages geben dann die zutreffenden inneren und äußeren Bedingungen des visionären Erlebnisses. Aber auch wem diese Indizien für eine genetische Erklärung des Vorgangs nicht ausreichen, wird sie als Momente werten, die die psychologisch faßbare Seite des Vorgangs, soweit möglich, verständlich machen. Der Bericht erweist sich auch darin als primär, daß keinerlei Materialisierung des Erscheinenden versucht wird. Er wird nicht beschrieben. Das einzige, was von ihm ausgesagt wird, sind seine Worte. Daß man sich aber die Christophanien, die den Anstoß der urchristlichen Gemeinde gegeben haben, nicht als stumme Erscheinungen vorstellen darf, sollte feststehen, obwohl die Kritik aus dem wiederholten ὤφθη des Paulus in 1 Kor. 15 oft diese Annahme zu beweisen versucht hat.

Wie Vision und Audition in der Religionsgeschichte oft genug verbunden gewesen sind, so ist auch bei den Christophanien der ersten Christen Erscheinung und Wort eng verbunden. Das zweite gibt den geistigen Gehalt der ersten an. Durch jene Erscheinungen ist, wie feststeht, eine gewaltige geistige Kraft entbunden worden; wie kann sie verständlich gemacht werden, wenn die Erscheinung völlig stumm und leer blieb? Die seelische Einwirkung, die die ersten Christgläubigen bei den Christophanien erlebt haben, wird uns in den Worten des Auferstandenen deutlich: auch Paulus kennt nicht nur die ἄρρητα ῥήματα der höchsten Verzückung 2 Kor. 12, 4, sondern auch die verständliche Antwort des erhöhten Heilands auf die Gebetsfrage des Apostels 12, 9. Somit gehört es zu den Kennzeichen der ältesten Auferstehungs- oder besser Erscheinungsberichte, daß sie von dem κύριος zu sagen wissen, wie er gesehen und gehört wird. Und zwar nur dies. So steht es aber nun in unserer Erzählung. Die Worte Christi sind das einzige, worauf sie ausgeht. Ein Wort genügt, um Maria von der Identität des Erschienenen mit Christus zu überzeugen. Der Auferstandene ißt nicht und trinkt nicht. Er zeigt auch nicht die Male des Gekreuzigten. Die Berührung, die Maria spontan versucht, wird zurückgewiesen: der auf dem Wege zum Himmel ist, darf nicht berührt werden. Es

wird kein Versuch gemacht, sein Kommen und sein Verschwinden zu schildern, ja auch nur zu bemerken. Das Zwiegespräch mit dem Herrenwort am Schlusse ist das einzige Ergebnis der Christophanie.

Unterliegt aber nun doch das Herrenwort selbst begründeten Bedenken gegen seine Historizität? Daß man bei all unseren Jesusworten niemals für wörtliche Wiedergabe einstehen kann, bedarf keines Beweises. Vollends ist im vierten Evangelium alle Formengebung johanneisch. Allein gerade darum überrascht der aramäische Klang des Zwiegesprächs *Μαριάμ - ῥαββουνεί* [1]). (D *ῥαββωνει*, Syra Sin. רבולי). Ferner ist in den Worten Christi einiges enthalten, das der johanneischen Anschauung nicht entspricht. Dahin gehört die strikte Ablehnung der Berührung des Auferstandenen, während die beiden anderen Erscheinungsgeschichten in Joh. 20 der unseren gegenüber eine sich steigernde Tendenz der Materialisierung der Anschauung vom Auferstandenen an den Tag legen: 20, 20. 27. An sich steht das Verbot von V. 17 mit dem Gebot V. 27 im vollendeten Widerspruch. Man kann den Widerspruch durch die Vermutung heben, daß zwischen V. 17 und 19 die Himmelfahrt erfolgt sei und dadurch der Leib des Auferstandenen berührungsfähig geworden ist; — vielleicht hat auch der Evangelist mit dem rätselhaften *οὔπω ἀναβέβηκα* dergleichen andeuten wollen; — allein dann ist hier eine Verknüpfung von zwei Geschichten erfolgt, die aufgelöst werden muß, damit man dem primären Zustande näher kommen kann. Jene rätselhafte Himmelfahrt müßte postuliert werden, ohne daß von ihr auch nur ein Wort gesagt wird. Dazu endet man in seltsamer Theosophie, wenn man vermuten soll, daß der eben auferstandene, noch nicht himmlische Leib der Berührung nicht fähig ist, während der verklärte Leib der Berührung fähig, ja mit den Merkmalen des irdischen Leibes versehen gedacht wird. Ob der Evangelist oder — wenn die Schichten auch literarkritisch geschieden werden sollen — der letzte Redaktor solche Geheimnisse sich gedacht hat, kann kein Mensch wissen. Aber daß sie nicht zum

1) Wie anders das Thomasbekenntnis 20, 28!

ursprünglichen Bestande der Geschichte gehören, ist klar. Man kommt auf sie nur durch die Kombination der beiden Erzählungen und quält sich mit den unlösbaren Schwierigkeiten, die ihre Zusammenordnung uns und den Alten, ja vielleicht schon dem Evangelisten selber gemacht hat. Erkennt man dagegen den Gedanken: *οὔπω γὰρ ἀναβέβηκα πρὸς τὸν πατέρα* [*μου*] als aus solcher Schwierigkeit entsprungen an und löst die beiden Erzählungen voneinander, so wird die Mariengeschichte von Eintragungen befreit, die ihr ursprüngliches Verständnis erschweren. Somit wird hier wieder deutlich, daß der Evangelist älteres Material verarbeitet, und da der Befehl *μή μου ἅπτου* seiner sonstigen Darstellung nicht konform ist, darf er als ursprüngliches Gut gelten. Zu ihm gehört aber eine Begründung, wie sie die Worte *ἀναβαίνω κτλ.* enthalten: die Anrührung darf deshalb nicht erfolgen, weil der Himmelschristus irdischen Verkehr nicht pflegen kann. Die Auferstehung ist also nicht der Anfang eines Zwischenstadiums, wie man dies nach Joh. 20, wenn man es als Ganzes liest, annehmen mag, sondern die Erhöhung in den Himmel. Die Gewißheit von der lebendigen Gewalt des durch die Auferstehung erhöhten *κύριος* aber ist der wichtigste nachweisbare Ertrag der Christophanien der ersten Christgläubigen. Somit trifft das Herrenwort, abgesehen von der zwischeneingedrungenen Begründung, in der Sache das letzte uns Erreichbare. In der angegebenen Limitation gefaßt, darf es denselben Grad geschichtlicher Wahrscheinlichkeit beanspruchen, wie die Marienerzählung überhaupt.

Das Wort ist endlich als Auftrag des Erhöhten für seine „Brüder" gedacht. Der, der die Marienerzählung mit der nachfolgenden Jüngergeschichte verbunden hat, faßt diese als die Jünger Jesu 20, 18. Allein, da die Verknüpfung der Geschichten sekundär ist, darf die Frage aufgeworfen werden, ob diese Deutung richtig ist. Sie darf sich allerdings auf einen urchristlichen Sprachgebrauch gründen, nach dem sich die Christen untereinander als Brüder bezeichnet haben und der sich auch einmal bei Johannes im Nachtrag findet 21, 23. Allein zunächst ist jener Sprachgebrauch im vierten Evangelium selbst sonst nicht nach-

weisbar; der Brudername wird von ihm sonst nur für die leibliche Verwandtschaft gebraucht. Sodann aber werden die Jünger hier nicht „Brüder", sondern „Brüder des Herrn" genannt. So heißen die Jünger bei Johannes sonst nie, wohl aber redet sie Christus als seine φίλοι an 15, 13—15. Andererseits sind die „Brüder des Herrn", die 2, 12; 7, 3. 5. 10. erwähnt werden, zweifellos Jesu leibliche Brüder. Es liegt daher nahe, mit Wellhausen auch 20, 17 auf die nächsten Blutsverwandten zu beziehen, um so mehr, als das Urchristentum offenbar überhaupt sich scheute, von einem brüderlichen Verhältnis zwischen dem πρωτότοκος, Röm. 8, 29 und seinen vielen nachgeborenen Brüdern zu reden. Sieht man sich zu dieser Beziehung veranlaßt — und Wellhausens Beispiel zeigt, wie man zu ihr kommt, auch ohne daß man Maria für die Mutter Jesu hält, — so findet diese letzte Annahme ungesucht einen weiteren Beweisgrund. Denn von Beziehungen zwischen der Magdalene und den Brüdern Jesu wissen wir nichts. Daß dagegen die Mutter Maria von der Auferweckung ihres Sohnes ihren anderen Kindern Mitteilung machen soll und will, ist selbstverständlich.

Somit läßt sich aus Joh. 20 mit ziemlicher Sicherheit ein ältester Bericht herausschälen, der am verständlichsten ist, wenn er auf die Mutter Jesu bezogen wird und der, in sich selbst betrachtet, ein beträchtliches Maß von Glaubwürdigkeit beanspruchen darf.

Allein wird diese Glaubwürdigkeit nicht aufs äußerste durch die sonstigen Überlieferungen über die Ostererlebnisse erschüttert?

Am verwandtesten mit der Darstellung unseres Berichtes ist die Aufzählung von Christophanien, die uns als der längere unechte Markusschluß überliefert ist. Sie stimmt mit Joh. 20 darin überein, daß der Herr in der Frühe des Sonntagmorgens zuerst der Maria erschienen sei und daß sie die Botschaft von der Auferweckung Christi und von ihrem eigenen Erlebnis τοῖς μετ' αὐτοῦ γενομένοις mitgeteilt habe. Allein sie geht über den Rahmen der alten Erzählung beträchtlich hinaus, wenn sie von dem Eindruck der Botschaft auf οἱ μετ' αὐτοῦ γενόμενοι berichtet: ἠπίστησαν. Der Unglaube der Jüngerschaft ist dem

Verfasser offenbar apologetisch wichtig (vgl. V. 11. 13. 14 und das Freer-Logion) und daher V. 13 in striktem Gegensatze zur Vorlage (Luk. 24, 34: ὄντως ἠγέρθη ὁ κύριος) von ihm hineingesetzt. Da somit erwiesen ist, daß der Verfasser in bezug auf die Empfänger der Osterbotschaft seine Vorlagen frei gestaltet hat und das Stück überhaupt den Eindruck des Sekundären macht, wird man auch sonst eine einigermaßen genaue Wiedergabe der Vorlagen von ihm nicht erwarten. In der Tat ist der Verfasser der erste, der nach unserer Kenntnis die Maria von Joh. 20 für die aus Magdala gehalten hat. Wem die oben genannten Gründe dagegen Eindruck gemacht haben, wird dem Markusschlusse, der sich auch sonst als freie Kompilation erweist, auch die an sich geringfügige irrtümliche Kombination zutrauen, daß er die nicht näher bezeichnete Maria von Joh. 20 mit der ihm aus den anderen Evangelien bekannten Magdalene in eins setzte, von der er aus der Sonderüberlieferung des Lukas 8, 2 ohnehin noch eine dem Johannes nicht zugehörige Notiz beibringt.

Entscheidend aber ist lediglich die Vergleichung der johanneischen Darstellung mit der synoptischen, d. h. mit der des Markus; denn daß Mark. 16, 1—8 im wesentlichen in der heutigen Form den Seitenreferenten zur Vorlage gedient hat, braucht nicht mehr bewiesen zu werden. Eine Vergleichung des ursprünglichsten Johannesberichts mit der marcinischen Erzählung vom leeren Grabe ergibt folgendes Bild.

In beiden Berichten handelt es sich um ein Erlebnis am Morgen des Sonntags nach dem Tode Jesu. Das Grab Jesu wird überraschenderweise leer gefunden. Im Verlauf beider Erzählungen wird die Überzeugung von der Auferweckung des Gestorbenen hervorgerufen. Nachdem sie gewonnen ist, wird eine Botschaft verkündet, in der anderen von der Tatsache, daß der Herr lebt, Kunde gegeben werden soll. Das ganze Erlebnis trifft eine Frau namens Maria, neben der aber in der synoptischen Überlieferung eine oder zwei andere Frauen unsicherer Geltung genannt werden. In diesen wenigen, blassen Bemerkungen erschöpft sich, was über die übereinstimmenden Züge der beiden Erzählungen gesagt werden kann.

Viel augenfälliger sind ihre Unterschiede.

1) Bei Markus handelt es sich um eine Angelophanie, bei Johannes um eine Christophanie. Das ist ein wirklicher Gegensatz, obwohl er in unseren Texten zum Teil gemindert ist. Denn dem Johannestext hat man eine Angelophanie beigegeben, und der Markuserzählung folgt bei dem einen Seitenreferenten unmittelbar eine Christophanie: Matth. 28, 9. 10. Allein wie die johanneische Angelophanie durch ihre Zwecklosigkeit und Bedeutungslosigkeit für den Fortgang der Erzählung verrät, daß sie dem ältesten Texte nicht zugehört hat, so gilt ein gleiches von der Christophanie des Matthäus, die sich zudem bei Lukas nicht findet: sie ist inhaltlich fast bis aufs Wort eine Dublette der Angelophanie, in der Christus die Engelsbotschaft wiederholt, und erweist sich eben damit als schwächere Nachbildung der erstgenannten. Man mag nun behaupten, der Unterschied zwischen einer Angelophanie und Christophanie sei gering; beiden liege das übernatürlich gedachte Erlebnis zugrunde, das hier auf die Wirkung der Engel, dort auf die des erhöhten Herrn zurückgeführt wird; allein der Wertunterschied im Range der himmlischen Gestalten bleibt für die urchristliche Betrachtung bestehen. Woher kommt es, daß die eine Geschichte der Frau nur eine Engel-, die andere eine Christuserscheinung zuerkennt? Man könnte versuchen, die letztere ohne weiteres als sekundär anzusprechen, sofern die spätere Überlieferung in steigendem Maße von Christophanien zu erzählen weiß; und diese Vermutung hat an der matthäischen Zusatzchristophanie einen gewissen Anhalt. Allein während Matth. 28, 9. 10 Christum gleichsam nur als einen Boten auftreten läßt, der das gleiche meldet, wie der Engel vorher, spottet die Erkennungsszene Joh. 20, 14—17 jedem Versuch, in ihr die Spuren des einstigen Angelophanieberichts nachzuweisen. Die Erkennungsszene selbst ist nur im Munde des Christus verständlich, der Markusbotschaft 16, 6—7 dagegen haftet es als charakteristisch an, daß sie nicht von Christus, sondern von einem Engel ausgeht. Es erscheint daher methodisch die Frage geboten, ob die beiden Berichte nicht zwei inhaltlich verschiedene, voneinander unabhängige Geschichten wiedergeben.

2) Die Untersuchung des acumen der beiden Erzählungen gibt auf diese Frage eine bejahende Antwort. Es liegt bei Markus in der Feststellung, daß das Grab leer ist, und in dem Schlusse: ἠγέρθη, οὐκ ἔστιν ὧδε. Jene Feststellung erfährt besondere Beleuchtung durch das Frauengespräch von der Schwierigkeit der Steinabwälzung und die Bemerkung von der Größe des Steins: die Kraft, die solcher Schwierigkeiten Herr wird, geht über Menschenkraft. Der Schluß aber, der gezogen wird, erhält durch Engelmund göttliche Autorität. Von dieser ganzen Erzählung enthält der Johannestext nur eine kurze Bemerkung; nicht das Problem der Steinabwälzung, sondern das des Leichendiebstahls beherrscht den ersten Teil der johanneischen Mariengeschichte. Ja wenn Spittas scharfsinnige Vermutung recht bekommt, ist die Steinabwälzung im ursprünglichen Text überhaupt nicht erwähnt, sondern statt τὸν λίθον V. 1 αὐτόν scil. τὸν Ἰησοῦν zu lesen, wofür V. 2. 13. 15 zu vergleichen ist. Die Übereinstimmung beider Texte reicht also nur so weit, daß sie den Tatbestand des leeren Grabes voraussetzen. Im übrigen dient dieser Tatbestand bei Markus dem Schlusse, daß der Herr auferstanden ist; bei Johannes dagegen erweckt er die schmerzliche Vermutung, daß der Leichnam fortgeschleppt worden ist. Bei Johannes handelt es sich um das auch bei Matth. 28, 11—15 nachweisbare apologetische Interesse, das den bei der Markusdarstellung nicht berücksichtigten, aber fast von ihr herausgeforderten Einwand, daß das leere Grab einfach durch die Wegnahme des Leichnams zu erklären sei, zu widerlegen sucht: der Beweis wird dann aber nicht durch die sekundäre Erzählung vom Betrug der Hierarchen, sondern durch die schlichte Tatsächlichkeit des lebendig erscheinenden Christus geführt. Die Markuserzählung setzt mehr naive Gläubigkeit, die von dem Verschwinden des Leichnams leicht zur Annahme der Auferweckung aufsteigen kann, Johannes mehr die trauernde Reflexion voraus, die das Fehlen der Leiche als einen weiteren Anlaß des Schmerzes betrachtet. Diese innere Verschiedenheit der Erzählungen durch genealogische Herleitung der reflektierteren Art aus der naiveren auszugleichen, scheint mir eine voreilige Anwendung des Entwicklungsgedankens.

Deutlich ist allein auch hier eine so beträchtliche Verschiedenheit in einer Hauptsache, daß eine literarische Abhängigkeit der einen Erzählung von der anderen zu behaupten willkürlich ist.

Umgekehrt fehlt der Hauptpunkt der johanneischen Erzählung bei Markus. Die Erkennungsszene als eine Weiterbildung der marcinischen Geschichte zu begreifen, wird besonders schwer fallen; nicht der geringste Anlaß bei Markus ist für sie nachweisbar. Vielmehr handelt es sich in diesem Hauptstück der Erzählung zweifellos um eine Tradition, die genealogisch aus Markus nur mit äußerstem Zwange hergeleitet werden kann, da dieser eine Christophanie der Frauen durch die Form seiner Darstellung ausschließt. Ist aber die Erzählung in dem Hauptpunkte von der anderen unabhängig, so reichen die geringfügigen Berührungspunkte zu einem Abhängigkeitsbeweise nicht aus.

3) So widersprechen sich die Angaben der Zeit. Markus setzt seine Geschichte in die Zeit nach Sonnenaufgang. Diese Angabe entspricht, wiewohl sie von den Seitenreferenten nicht aufgenommen worden ist, der Markusdarstellung; denn eine Salbung vollzieht man nicht in der Nacht. Dagegen ist es für Johannes, der die Salbungsgeschichte schon durch 19, 39 f. ausschließt, und für seine Erkennungsszene charakteristisch, daß sie noch im Dunkel spielt, was 20, 1 ausdrücklich gesagt wird.

Ferner: die synoptische Überlieferung ist darin einstimmig, daß sie das erste Erlebnis am Ostermorgen *mehreren* Frauen zuteil werden läßt, wenn auch über ihre Namen Unsicherheiten bleiben. Das Werk der Salbung nebst ihrer Vorbereitung, das Gespräch über die Steinabwälzung wie die Engelbotschaft setzen eine Mehrheit von Frauen voraus. Dagegen ist die johanneische Erzählung nur in sich geschlossen, wenn in ihr allein von *einer* Frau die Rede ist. Die Erkennungsszene gestattet keinen Zuschauer. Auch die Spontaneität der Maria, die das Tageslicht nicht abwartet, tritt bei dieser Annahme ins rechte Licht. Wieder *müssen* die beiden Berichte einander widersprechen.

Am meisten Ähnlichkeit zeigen beide Texte in dem Befehle des Engels bzw. Christi an die Frauen bzw. Maria. Allein nicht nur formell ist Johannes unverkennbar „johanneisch". Nicht

nur fehlt bei Markus selbstverständlich das johanneische Verbot der Berührung und bei Johannes der deutende Hinweis auf das leere Grab. Sondern auch der Inhalt des Befehls ist charakteristisch verschieden. Wohl handelt es sich beide Male um einen Auftrag der Mitteilung an andere, daß Christus auferstanden sei. Allein bei Markus läuft die Anrede in eine Weissagung einer galiläischen Erscheinung vor Jüngern aus, bei Johannes wird eine solche überhaupt nicht, auch nicht eine jerusalemische vorhergesagt, ja man kann fragen, ob sie durch die Christusworte V. 17 nicht ausgeschlossen ist. Der Ton liegt jedenfalls nicht auf dem Erleben der Jünger, sondern auf dem Christi, dessen Hingang zum Vater in nächste Aussicht gestellt wird. Bei Markus steht entsprechend der Angelophanie der vorbereitende Charakter des Erlebnisses, dessen Hauptinhalt schließlich nur die Weissagung von 14, 28 wieder aufnimmt, bei Johannes entsprechend der Christophanie der abschließende Wert des Erlebnisses im Vordergrunde.

Wenn als Empfänger der Frauenbotschaft bei Johannes ursprünglich die Brüder Jesu gedacht sind, ergibt sich eine weitere Differenz der Erzählungen.

Endlich ist der Eindruck des Erlebnisses auf die Frauen zu beachten. Bei Markus wandelt sich die Sorge um die Schwierigkeit der Steinabwälzung in Schrecken, als sie an Stelle des Leichnams im Grabe einen Engel erblicken; und diese Furcht hält an trotz der Engelaufforderung: μὴ ἐκθαμβεῖσθε und der Botschaft von der Auferweckung Christi. Zittern und Entsetzen hält sie gefaßt. Sie fliehen von dem Grabe, aus dem ihnen das Unheimliche gesagt ist. Ja so sehr beherrscht sie diese Furcht, daß sie in solchem Angstgefühl die Botschaft nicht ausrichten. Das rätselhafte ἐφοβοῦντο γάρ ist der Schluß des jetzigen Markustextes. Über der ganzen Darstellung liegt das Grauen vor der unbegreiflichen Gottheit. Die Erzählung atmet noch etwas von dem alttestamentlichen, ja antiken Glauben: Wer Jahweh schaut, muß sterben. Vielleicht mag es uns auch daher verständlich werden, wenn die Erzählung nicht von Christus, sondern von einem Engel handelt. — Anders der Eindruck der Geschehnisse bei Johannes.

Freilich auch hier nichts von moderner Gefühligkeit, keine Spur von direkter Seelenmalerei, und doch sind die Stimmungen indirekt deutlich. Der rätselhafte Befund des leeren Grabes löst bei Maria die Tränen aus. So steht sie im Schmerz versunken, bis der Ruf einer Stimme sie aus ihrer Tatenlosigkeit aufrüttelt und bei ihr den energischen Willen rege macht, den vermißten Leichnam wieder herbeizuschaffen. Was hinter den beiden Worten „Mariam“ und „rabbuni“ liegt, läßt der Erzähler nur ahnen: als Ergebnis steht lediglich fest, daß nicht ein namenloses Grauen Maria schweigen läßt, sondern daß sie die Botschaft glaubt und überbringt. Das Christuserlebnis bewirkt, wenn wir richtig zwischen den Zeilen lesen, das Versiegen der Tränen und den freudigen Jubel der Gewißheit: er lebt! Ist es zu viel vermutet, wenn hier im Unterschiede von der Erzählung des Markus das johanneische Wort beigezogen wird: φόβος οὐκ ἔστιν ἐν τῇ ἀγάπῃ (I, 4, 18)?

So sehen wir eine durchgängige Verschiedenheit der beiden Erzählungen. Wer die jüngere aus der älteren genetisch abzuleiten übernimmt, muß zu willkürlichen Änderungen seine Zuflucht nehmen, die es bewirkt haben sollen, daß von der ersten Erzählung nichts übrig bleibt. Dieses Urteil hätte immerhin einige Berechtigung, wenn der Johannesbericht ein Chaos wäre, in das ein namenloser Bearbeiter den Markusbericht bis zur Unkenntlichkeit verwandelt hätte. Allein Johannes ist in seiner ursprünglichen Fassung in sich klar und einheitlich. Dann aber ist die Annahme einer Abhängigkeit des Johannes von Markus bis auf die eine Bemerkung zu beschränken, daß beide Erzählungen mit der Tatsache des leeren Grabes rechnen.

Was die Forscher immer wieder zu dem Versuche antreibt, die eine Erzählung mit der anderen genealogisch in Zusammenhang zu bringen, ist die allgemein geteilte Voraussetzung, daß die Maria des Johannes mit der führenden Maria der Synopse identisch ist. Diese Identifikation verhindert die richtige Einsicht in das Charakteristische beider Erzählungen. Wenn sie als irreführend erkannt wird, entfällt jeder Grund, die eine Erzählung durch die andere genealogisch zu vergewaltigen. Damit bietet

sich ungesucht ein letzter Grund für die Lesart, von der diese Abhandlung ausgegangen ist: Markus erzählt von dem Erlebnis der Magdalene und ihrer Genossinnen, Johannes dagegen von dem der Mutter Jesu selbst.

Die Frage ist somit schließlich nicht die literarische, wie sich beide Berichte zueinander verhalten, sondern die historische, in welchem Verhältnisse die beiden verschiedenen, von Johannes und Markus berichteten Erlebnisse zueinander stehen.

Die grundlegende Vorfrage für beide Tatsachen ist die Frage der Tatsächlichkeit des leeren Grabes. Wird diese verneint, so ist beiden Geschichten der Lebensnerv durchschnitten. Selbst in die johanneische Erkennungsszene hinein spielt der Gedanke des Leichendiebstahls und erweist damit das leere Grab als feste Voraussetzung der Erzählung.

Es geht nicht an, die Frage der Tatsächlichkeit des leeren Grabes hier nebenher zu erledigen. Sofern sie eine Frage nach der Glaubwürdigkeit des Details des Markus ist, wird sie hernach mit zu erörtern sein. Aber von vornherein muß betont werden, daß die Tatsache des leeren Grabes nicht mit der Markuserzählung steht und fällt; die Quelle des Johannes steht als gleichberechtigter Zeuge neben ihm. Ja wer will sagen, ob nicht auch die Emmauntenerzählung mit ihrer Erwähnung der ὀπτασία ἀγγέλων Luk. 24, 22—24 unabhängig von Mark. 16, 1—8 in Umlauf gewesen ist?

Die Annahme, daß das Grab Jesu am dritten Tage leer gefunden worden ist, scheint mir der historische Kern, den die sonst so weit differierenden evangelischen Berichte enthalten. Diese Annahme haben die jüdischen Gegner, die an Ort und Stelle wohnten, bereits längere Zeit vor Abfassung des ersten Evangeliums, also vielleicht schon um 70 geteilt. Der Gegenbeweis gegen diese Annahme scheint mir von größeren Schwierigkeiten gedrückt als diese selbst.

Immerhin läßt sich nicht verkennen, daß Markus der johanneischen Erzählung gegenüber minderen Anspruch auf Historizität hat. Die Absicht der nachträglichen Salbung ist schon manchem Forscher verdächtig gewesen. Der Salbenkauf wie die Stein-

abwälzung dienen sichtlich dem Interesse des Erzählers, den Hörer auf die Engelbotschaft vorzubereiten. Diese selbst trägt keine individuellen Züge. Der Engel dient als Interpret der Christuserweckung, und spricht lediglich den Schluß aus, den die Tatsache nach Meinung des Erzählers fordert. Er erinnert ferner an eine frühere Stelle des Evangeliums. Beides läßt sich völlig aus der Reflexion des Erzählers ableiten, wenn ihm die Überlieferung vom leeren Grabe vorlag, ohne daß es einer weiteren Traditionsunterlage bedarf. Die entscheidenden Bedenken aber erwachsen aus dem rätselhaften Schlusse: οὐδενὶ οὐδὲν εἶπαν, den die Seitenreferenten in sein Gegenteil verkehrt haben. Daß die Frauen gegen ausdrücklichen Befehl des Engels, der zudem an ein Herrenwort, also an ein Wort höchster Autorität erinnert, dauernd geschwiegen haben sollen, ist undenkbar. Dann aber ist dieser nicht wegzudeutende Zug der Erzählung ein Beweis dafür, daß die Erscheinung vor den Jüngern in Galiläa unabhängig und ohne Kenntnis der Kunde vom leeren Grabe erzählt worden ist. Somit erhebt sich die Frage, ob die Beziehung auf die Jüngerchristophanie nicht erst in die Erzählung eingetragen ist. Dann reduziert sich die Geschichte im wesentlichen auf die Feststellung des leeren Grabes und dessen christliche Deutung. Daß nun das Grab von den Frauen, die dem Begräbnis beiwohnten, aufgesucht worden ist, erscheint glaubwürdig. Nicht minder natürlich ist es, daß, als bei solchem Besuch das Grab leer gefunden ward, die Reflexion sich dieser aufregenden Tatsache bemächtigte und dann unter der Einwirkung von Erlebnissen visionärer Natur die Deutung fand, die in dem Engelwort bezeichnet wird. Die Überlieferung legt Wert darauf, daß diese Erlebnisse als Engelerscheinungen minderes Ansehen haben, als die eigentlichen Christophanien und daß die grundlegenden Erscheinungen des Auferstandenen vor seinen Jüngern unabhängig von diesen Erlebnissen ihre Wirkungen ausgeübt haben. Beides mag auf guter Überlieferung beruhen. Die entscheidenden, d. h. die Gemeinde bildenden Erscheinungen sind nicht in Jerusalem vor den Frauen, sondern in Galiläa vor den Jüngern geschehen. Das Erleben der Frauen beschränkt sich auf die Feststellung des leeren Grabes

und dessen unter Furcht und Grauen in aller Heimlichkeit ihnen durch wunderbare Erlebnisse nahegerückte Deutung: er ist nicht im Grabe, er lebt!

In den Rahmen dessen, was sich aus Markus an glaubwürdigen Momenten mit einiger Wahrscheinlichkeit entnehmen läßt, fügt sich die Christophanie vor der Mutter Jesu ein. Freilich, wie es eine einheitliche Überlieferung über die Reihenfolge der Erscheinungen offenbar von den Anfängen an im Urchristentume nicht gegeben hat, so ist es auch für uns unmöglich, eine solche Ordnung nachträglich zu konstruieren. Pneumatische Erlebnisse von verschiedenen einstigen Jesusleuten — Männern und Frauen in Galiläa wie in Jerusalem — haben, zuerst voneinander unabhängig, die Quellen gebildet, aus deren Zusammenflusse der reißende Gießbach ward, den wir als langsamen majestätischen Strom kennen: die Christusgemeinschaft, in der der Geist Gottes Gewalt hatte. Das Einzelleben jener kleinen verborgenen Quellen war nur kurz; denn bereits 50 Tage nach dem unglückseligen Passah treten sie vereint in Aktion nach außen. Drei Kreise nennt uns die Apostelgeschichte, die bereits vor Pfingsten zu einer Gemeinschaft zusammengeschlossen waren (1, 13. 14): die Zwölfjünger, die Frauen und die Verwandten Jesu. Daß die erste Gruppe durch Christophanien zur Gemeinschaft der Christusgläubigen verbunden wurde, steht fest: für sie ist die Erscheinung des Erhöhten nach allgemeiner Überlieferung zugleich die Berufung zur Missionsarbeit. Außerdem ist diese Gruppe offenbar der Kristallisationspunkt für die Bildung der neuen Gemeinschaft überhaupt. — Neben sie stellt sich der Kreis der Nachfolgerinnen Jesu, über die uns außerhalb der Leidensgeschichte nur die spärliche Überlieferung von Luk. 8, 1—3 fließt. Er wird besonders wichtig durch die Treue der Jüngerinnen, die, hierin die Jünger weit übertreffend, Augenzeugen von Jesu Tod und Begräbnis gewesen sind. Auch diese Frauen haben, wie die Jünger, den Glauben an den Auferstandenen gewonnen. Gewiß nicht auf Grund der Berichterstattung jener, sondern in persönlichen Erlebnissen. Diese Erfahrungen sind, weil sie naturgemäß nicht auf einen Missionsruf und auf kirchengründende

Tätigkeit hinausliefen, von der Überlieferung als minder wichtig als die Jüngererlebnisse betrachtet worden: Paulus erwähnt sie 1 Kor. 15 nicht, die älteste Erzählung bei Markus gibt nur eine sehr dürftige Darstellung, die den vorbereitenden und untergeordneten Charakter dieser Erlebnisse betont. Aber wenn auch unsere Quellen uns von diesen Tatsachen nur wenig, ja zufällig und fast widerwillig etwas verraten, so müssen wir doch auf Grund der angezogenen Überlieferung der Apostelgeschichte irgendwelche Ostererlebnisse bei den Frauen postulieren. Das Letzte bleibt hier, wie sonst, ein Geheimnis Gottes, wenn auch phantasievolle Psychologen an der Hand von Luk. 8, 1—3 (besonders 2!) und unter Nacherleben des Todes und des Begräbnisses Jesu versuchen mögen, den seelischen Vorbedingungen der Erlebnisse bei den Frauen nachzuspüren. — Der dritten Gruppe wendet man bisher am wenigsten seine Aufmerksamkeit zu. Lukas nennt sie: Maria, die Mutter Jesu, und seine Brüder. Wie kommen die leiblichen Verwandten Jesu zu dem Glauben, daß der erhöhte Messias, den sie als fromme Juden erwarteten, identisch sei mit ihrem Sohn und Bruder Jesus? Markus zeigt uns den Riß, den das Reich Gottes in Jesu Verhältnis zu seiner Mutter und seinen Geschwistern gebracht hat. Bei Johannes weist Christus mehrfach seine Mutter in gewisse Schranken, die sie nicht überschreiten soll, und der Unglaube der Brüder wird 7, 5 ausdrücklich hervorgehoben. Ja selbst wenn man Wellhausens kühne Quellenscheidung anerkennt und die Brüder nach 7, 3. 4 als um seinen Erfolg bemühte Parteigänger ihres Bruders und Wegbereiter des Messias nach Jerusalem sich vorstellt, kommt man, sofern man der Notiz nicht überhaupt die geschichtliche Glaubwürdigkeit von vornherein abspricht, nur zu der Annahme, die Brüder Jesu hätten die Hoffnung und die Enttäuschung miterlebt, die das treffende Wort ausspricht: *ἡμεῖς δὲ ἠλπίζομεν ὅτι αὐτός ἐστιν ὁ μέλλων λυτροῦσθαι τὸν Ἰσραήλ* Luk. 24, 21. In jedem Falle bedurfte es eines außerordentlichen Ereignisses, sie zu Jüngern des Auferstandenen zu machen — zumal nach dem *σκάνδαλον* des Kreuzes! Von einem solchen Ereignis gibt

Paulus unbezweifelt gute Kunde (1 Kor. 15, 7): ὤφθη Ἰακώβῳ, die uns auch durch den sekundären Bericht des Hebräerevangeliums bezeugt ist. In denselben Zusammenhang gehört die Erzählung über die Christophanie der Mutter Jesu. Somit sind es auch bei dieser dritten Gruppe Christuserscheinungen, die den großen inneren Umschwung hervorgerufen und bestätigt haben. Mit der zweiten Gruppe hat sie den Ort der Erlebnisse gemein: Jerusalem, und schließt sich mit ihr auch in ihrer Art näher zusammen: es sind nicht Apostelberufungen, sondern Erkenntnisszenen intimerer persönlicher Art. Man darf zu dieser Gruppe vielleicht auch die Erzählung von den Emmaunten stellen, die im Unterschiede von den Jüngergeschichten jerusalemische Lokalfarbe und intimer persönliche Züge trägt und nicht mit der apostolischen Berufung schließt. Dann erhält die Vermutung ein neues Licht, daß Kleophas 24, 18 ein Verwandter Jesu gewesen ist. Jedenfalls erhellt aus der einzigartigen Notiz der Apostelgeschichte 1, 14, wie die Annahme einer Christophanie vor der Mutter Jesu der freilich dürftigen Kunde aus der Zeit der Gemeinde vor Pfingsten nicht widerspricht, sondern mit ihr harmoniert.

In Joh. 20, 1—18 liegt somit eine Erzählung von der Christophanie der Mutter Jesu vor, die, wenn sie von den mit ihr verbundenen Stücken gelöst wird, eine glaubwürdige Überlieferung noch erkennen läßt.

2.

Lutherana
aus dem
Nachlaß von Professor D. Dr. Nikolaus Müller.

Herausgegeben von

G. Kawerau.

Vorbemerkung.

In der Nacht vom 2. zum 3. September 1912 verschied an einem Herzleiden mein Kollege, Professor D. Nikolaus Müller. Wenige Wochen vorher hatten wir beide das Bestehen einer 25jährigen Freundschaft und vielfachen gegenseitigen Austauschs bei unsern sich oft berührenden reformationsgeschichtlichen Arbeiten gefeiert. Die Brüder des Heimgegangenen haben einen Teil seines Nachlasses mir behufs Ordnung und Bestimmung über seine wissenschaftliche Verwertung anvertraut. Dieser ist von einem seltenen Umfang. Seine akademischen Ferien verwendete N. Müller ganz überwiegend zu Sammelarbeiten auf Bibliotheken und Archiven, und große Stöße von Abschriften von seiner zierlichen Handschrift sammelten sich allmählich in seiner Wohnung. Eine Fülle von Themata, die er bearbeiten wollte, beschäftigte ihn — nur weniges davon hat er selber zum Abschluß gebracht. Zwei Hauptinteressen treten bei seinen Sammlungen, soweit sie sich auf die Reformationsgeschichte beziehen, deutlich hervor: Melanchthon und Wittenberg. Bei Melanchthon war es vor allem der Briefwechsel, dem seine Nachforschungen galten, aber daneben nicht minder die Bibliographie seiner Schriften, sein Geburtshaus und sein Sterbehaus, seine Familiengeschichte, seine Freunde und Schüler. Bei Wittenberg stand ihm im Vordergrunde die Einrichtung und Geschichte der Universität; aber daneben die Schloßkirche und ihr Kanonikerstift; Rat und Bürgerschaft, die wirtschaftlichen, kulturellen und sittlichen Verhältnisse der Stadt, das Armenwesen und der Gemeine Kasten.

Die in größter Fülle von ihm kopierten Briefe beschränken sich aber nicht auf Melanchthon und seine Korrespondenten, sondern er trug auch sonst zusammen, was ihm von bekannten Männern der sächsischen Reformation zur Hand kam; so finden sich in seinem Nachlaß z. B. zahlreiche Stücke von Bugenhagen, Jonas, Spalatin. Zu meiner besonderen Freude fand ich auch eine Anzahl Lutherana, teils Briefe, teils aus den Wittenberger Akten gesammelte Dokumente über die Erwerbung von Grundeigentum. Aus diesen Stücken behalte ich die Nummern, die in die letzten Lebensjahre seit Ende 1542 gehören, für die Veröffentlichung in den noch ausstehenden letzten Bänden des Enderssschen Briefwechsels Luthers zurück. Ich scheide ferner diejenigen Stücke aus, die sich auf Luthers Kampf mit den Wittenberger Stiftsherren beziehen, da Müller, wie die Numerierung derselben zeigt, sie als Teile der vollständigen Akten dieses Kampfes zu veröffentlichen gedachte. Sie mögen dem verbleiben, der diese fast druckfertige Sammlung publizieren wird. Was ich aber sonst an Lutherana im Nachlaß fand, das teile ich im folgenden mit. Zum Teil waren diese Stücke bereits von Müller selbst mit Bemerkungen ausgestattet; zum Teil mußte ich selber die notwendigen Erläuterungen beisteuern. Müllers Anteil wird für jeden leicht erkennbar sein: die aus den mannigfachsten Wittenberger Akten geschöpften Personalnotizen und die Mitteilungen über Wittenberger Grundbesitzverhältnisse stammen von ihm, auch zumeist die sonstigen aus Archiven entnommenen Angaben. Ich habe mir nur die Freiheit genommen, sie durchweg in knapperer Form vorzulegen und auf das zur Erläuterung Nötige zu beschränken. Einzelnes hat Herr Professor Flemming freundlichst beigesteuert.

Diese erste Veröffentlichung aus D. N. Müllers Nachlaß darf nicht ausgehen ohne ein Wort wärmster dankbarer Anerkennung für das, was dieser Sammler und Forscher par excellence mit seinem rastlosen Fleiß, seiner musterhaften Gründlichkeit, der Treffsicherheit, mit der er bisher ungehobenen Schätzen nachzuspüren wußte, der Akribie seiner Abschriften und der Gabe, auch schwierigste Texte zu entziffern, der selbstverleugnenden Hingebung an die wissenschaftliche Aufgabe, die ihn kein Opfer an Geld, Zeit und

Kraft scheuen ließ, für die Reformationsgeschichte geleistet hat. „Die werden sich freuen, die einmal über meinen Nachlaß kommen werden", sagte er vor wenigen Jahren zu mir. Freilich mischt sich in diese Freude der Schmerz darüber, daß wir ihn verloren haben — ein auch für die Wissenschaft nicht so bald zu ersetzender Verlust.

---

14. August 1515.

1. Luther und Jakob (Probst?): Quittung.

Original von Luthers Hand; Prioratssiegel auf einem Papierblättchen mit grünem Siegelwachs aufgedrückt (Fundort nicht angegeben).

Ich, Bruder Martinus Luder, doctor, Augustiner ꝛc., Bruder Jacobus Prior [1]) vnd gantzer Conuent Augustiner ordens zu Wittenbergk, bekennen mit disser offenen schrifft, das vnß der Achtpar vnd wirdiger herr Doctor Hemingnus [sic] Godde [2]), probst zcu Wittenbergk ꝛc., fruntlich gelihen hat vnnd vber antwort funfftzig gulden in guter lanßweriger muntz, gescheen am abent vnßer liben frawen hymmelfart. Wilch gelt wyr vnß alßo schuldig erkennen vnnd das geloben zcu bezcalen auffs aller nechst wyr vermugen. Deß zcu vrkund haben wyr vnser priorats Sigel hyran thun drucken. Im Tausendent vnnd funfftzenhunderſten vnnd funfftzehenden jar am abent vnßer liben frawen assumptionis.

(Wittenberg.) 6. Juni 1522.

2. Nikolaus v. Amsdorf an Spalatin.

Original: Weimar, Ges. Arch. Reg. O Nr. 69.

... Mitto tibi Collectanea mea in Hebreos talia, qualia sunt etc. Non possum nec apud Philippum nec apud

---

1) Wer 1515 Prior in Wittenberg war, ist bisher nicht bekannt. Der Vorname Jacobus läßt an den bekannten Jakob Probst denken. Vgl. Iken in Real-Enz.[3] XVI, 119 ff. Er war W.S. 1505 in Wittenberg inskribiert (Frater iacobus haleym, Alb. I, 18), wurde hier 1507 Baccal. (Frater Jacobus Harlemensis, Köstlin, Bacc. I, 8) und 1509 Mag. (Jacobus Probst de Harlem, Köstlin a. a. O. 24).

2) Henning Göde, der seit 1509 Professor des kanon. Rechts und Propst der Stiftskirche zu Wittenberg war, vgl. Enders, Nr. 22[17].

Eifsloben[1]) aut quemcunque alium Collectanea Martini in Genesim jnuenire. Philippus dicit, ipsa nihil esse nisi antiquas speculationes et penitus inutiles. Ego nunquam vidi nec legi. ... Dat. sexta feria post Exaudi anno etc. xxii.

ca. 28. September 1525[2]).

3. Kurfürst Johann an Luther.

Konzept von Gr. Brücks Hand, nur die Adreſſe von anderer Hand: Weimar, Geſ. Arch. Reg. Ll Nr. 633[a] (p. 167, Nr. 117. 28[c]).

An Doctor Martinum Luter.

Vnſern grus zuuor. Erwirdiger vnd hochgelerter, lieber andechtiger. Nachdem ir jn eyner zcetteln des predigers halben zu Niemegk[3]) erwenung gethan, damit demſelben furderlichſten abſchiedt gegeben wurde, Szo thun wir vnſerm ſchoſſer zu Belitz[4]) hierneben ſchreiben, demſelbigen vnuortzuglich ſeynen abſchiedt von

1) Agricola.

2) Bald nach Kurf. Johanns Regierungsantritt (Juli 1525) wandten ſich die Kanoniker des Georgenſtifts auf dem Schloß zu Altenburg beſchwerdeführend an ihn gegen den Rat der Stadt und die evang. Neuerungen und baten, der Fürſt möge ſie bei ihrem bisherigen Gottesdienſt laſſen, ihre Stiftsſtatuten beſtätigen uſw. Johann antwortete am 4. Sept. 1525 und lehnte die Beſtätigung ab, da jene nicht mit dem Evangelium übereinſtimmten. Der größte Teil der Kanoniker gab ſich damit nicht zufrieden, ſondern wiederholte die früheren Bitten am 22. September, auch diesmal ohne Erfolg. Denn am 9. Oktober erging ein neuer Erlaß, der zwar endgültigen Beſcheid noch vorbehielt, bis dahin jedoch die vorige Entſchließung aufrecht erhielt (Löbe, Mitt. d. Geſchichts- u. Altertumsforſchenden Geſellſch. d. Oſterlandes IV, 472 ff.). Beachtet man nun, daß Luther am 31. Okt. 1525 Auftrag erhielt (Enders, Nr. 996), an Stelle des bisherigen Geiſtlichen zu Niemeck, Andr. Stolp, einen neuen in Vorſchlag zu bringen, ſo muß Luthers Antrag auf Beſeitigung Stolps und die Zuſtimmung des Kurfürſten dazu vorangegangen ſein. Ferner kommt Luthers Brief an Spalatin vom 28. Sept. (Enders, Nr. 983) in Betracht mit der kräftigen Anſpielung auf das Bethaven, das Georgenſtift in Altenburg; danach wird unſer Brief ungefähr dieſem gleichzeitig ſein.

3) Vgl. Enders, Nr. 996[1]; als Nachfolger ſchlug Luther am 11. November Georg Witzel vor, Nr. 1001[1]; 1003.

4) = Belzig. Schoſſer war daſelbſt 1514 und noch 1526 Johann Hubner, vgl. Weimar Reg. Rr S. 1—316, Nr. 1273[a]; Wittenb. Stadtarch., Stadt Wittenb. Copial- und Privilegienbuch 1512 Bl. xcviii[b].

vnserent wegen antzutzeigen, zuuorsichtig, vnser schosser werde dorinn nit vertzihen. Szo ist auch vnser gemueth aber meynung nit, den thumhern zu Altenburgk das, ßo misbreuchlich vnd gotlicher geschrifft vngemeß ist, zubestetigen [1]). Vormercken auch von euch die[a] erinnerung, ßo vns deshalben gethan, gantz gnediglich. Das haben wir euch gnediger meynung nit bergen wollen. Datum.

(Wittenberg.) 2. Dezember 1525.

4. Eberh. Brisger [2]) übergibt in Luthers Namen die Gerechtigkeit an einem Hause an Andreas Krapp [3]).

Original von der Hand des Stadtschreibers Philipp Reichenbach [4]): Wittenberg, Stadtarchiv: Handels-Gerichts-Buch über Käufe unbeweglicher Güter 1520—1555 Bl. 245a.

Vff heuth Sonabenth nach Andre jm xxvten jare der weniger zal ists erschinen der achtbare er Magister Eberhardt, etwan prior jn dem Augustiner Closter, von wegen deß erwirdigen hochgelarten Doctoris Martini Lutters, vnd habt aldo dem achtbarn ern Andrea Crappen auffgetragen vnd vbereycht vor eym Sitzenden Radt alle die gerechtigkeydt, so obgedachter Martinus Lutter vnd daß Augustiner Closter habt an dem hause, bey Frantzen Keuper jn der bürgermeyster gassen ge-

a) Daneben noch ein versehentlich nicht gestrichenes „euer".

1) Für die endgültigen Maßnahmen des Kurfürsten waren die Bedenken von Spalatin, Brisger und Schaubis, sowie Luthers Rat von Bedeutung, vgl. Enders, Nr. 1034, 1037; Löbe a. a. O.

2) Dieser verließ am 6. Dezember 1525 Wittenberg, Enders, Nr. 1007 [2].

3) Ein Angehöriger der in Wittenberg alteingesessenen Familie dieses Namens; aber undeutlich ist, wie er mit Melanchthons Frau verwandt war. Er studierte in Leipzig S.S. 1502 (Erler, Matrikel I, 447), in Wittenberg W.S. 1502/3 (Alb. I, 3). Da er mit „er" tituliert wird, so scheint er Kleriker gewesen zu sein. Daß er sich später verheiratete und vor 1. Mai 1528 starb, ergibt sich aus der Wittenb. Kämmereirechnung 1528, wonach die „Andres Kreppin" das in Rede stehende Gebäude verschoßte. Krapp war auch schriftstellerisch tätig, vgl. Bauch in ZKG. XVIII, 404.

4) Mag. Phil. Reichenbach, 1525 vom Rat als Stadtschreiber angestellt, vgl. N. Müller, Wittenb. Bewegung [2] 303.

legen [1]), welchs die Koferitzin [2]) zu jrem leybe gecaufft, doch alſo, daß eyn erbarn Radt alle gerechtigkeyth daran vorbehalten ſey, welche vorlaiung vnd vorzicht jſth mydt hand vnd munde geſchehen vnd zu merer ſicherheydt jnß ſtad buch vorzeycheneth worden vnther dem hochgelarten Doctori Criſtanno Baier [3]) Burgermeyſter ꝛc. [4]).

Wittenberg. 7. März 1527.

5. Betrifft Luthers von Balthaſar Hayn [5]) erkauften Garten [6]).

Original: Wittenberg, Stadtkirche. Stadtbuch der Hendell, .. den gemeinen Kaſten belangendt.

Nach dem die anforderung, So Er Paulus Arnoldt in chelicher vormundtſchafft Katharinen, ſeins ehelichen weybs,

---

1) In der Bürgermeiſtergaſſe, zum Judenwinkel gehörig, beſaßen die „Monche de Hertzeberg", d. h. die dortigen Auguſtinereremiten, ſchon vor 1414 ein Haus, jedenfalls ihre Terminierſtation, die noch 1504 unter ihrem Namen erſcheint (vgl. Wittenb. Rechenbücher [Kämmereirechnung] 1414 und 1504). Später wird das Haus als Eigentum der „Auguſtinerherren" bezeichnet, die es nachweislich noch im Herbſt 1520 verſchoßten. 1521 führte die „Koferitzſchin" die fällige Steuer an die Kämmerei ab (a. a. O. 1520 u. 1521).

2) Ob und wie dieſe mit Luthers Freund Kaſpar von Köckritz (vgl. v. Flauß in Diepold von Köckritz, Geſch. d. Geſchlechts von Köckritz, 391 ff.) und mit der geborenen Köckritz (de Wette V, 640) zuſammenhängt, iſt ungewiß; vielleicht war ſie Kaſpar v. K.s Mutter, eine geb. v. Gabelentz (vgl. v. Flanß a. a. O. 391).

3) Vgl. N. Müller, Wittenb. Bewegung [2] 246 ff.

4) Die Kämmereirechnung 1525 hat unter der „gemeinen Einnahme" folgenden Poſten: „vβ xxxvi gr. [= 16 Gulden] Andres Krappe von wegen der Kockeritzin hauße, darjnnen Er wohnet, dieweyll eyn rath nach abſterben der Kockeritzen, ßo das hauß Erblich vorkaufft, nach vormoge des vortrags, ßo mit den Auguſtiner hern auffgricht, xx fl. herauß volgen ſollen, bleybt eym rathe noch iiii ſchuldig."

5) Hayn erſcheint anderwärts auch als Hagen. Er ſtarb noch 1527 oder anfangs 1528; er hinterließ dem Gemeinen Kaſten teſtamentariſch 7 β 21 Gr., vgl. Kaſtenrechnung 1528.

6) Unſer Akt bezieht ſich auf das erſte von Luther käuflich erworbene

vnnd Nickell Hempell jn ehelicher vormuntschaft Benedictenn, seines ehelichen weybs, gedachter Katherinen schweſter, zu dem garten, So Balthaſar Hayn diſſer zceyt dem Erwirdigen hern Martino Luther, Doctor vnnd prediger alhir zw Wittembergk, vorkaufft, zcwiſchen Peter Gategaſts eyner vnnd Gores Amelangs gerthen anderſeits, jn der Beyergaſſenn [1]) vnnd vor dem Elßterthore gelegen, vnnd denſelbenn Althenn Hayn vnnd ſeynen zuuorordenten vormundt erhaben vnnd angeſtaldt, auß Churfurſtlichen befelh durch den Geſtrengen Ernnfeſten Hans Metzſch, heuptman alhier, vnnd Doctor Chriſtannus Beyer vnther andern dermaß jn der guthe vortragen, das gedochter Paulus, desgleichen Benedicta ſolchen garten mit vhierzig fl. wydder zw ſich loſen mochten . . . [2]).

Grundſtück; wir erſehen aus ihm, daß er den Garten an der Bayerſtraße nur kurze Zeit beſaß, da die Töchter Hayns den Kauf anfochten und den Garten zurückkauften. Keils Angabe (Luthers Merkw. Lebensumſt. II, 201), daß L. dieſen Garten gekauft habe, die von Seidemann (ZhTh. 1860, 516) beſtritten wurde, findet danach ihre Aufklärung. — Zur weiteren Erläuterung dienen zwei Eintragungen in der Kaſtenrechnung vom 18. Febr. 1526 — 10. März 1527: „xß xxx gr., thuen dreyſſig gulden, haben die vorſteher vor ein garten geben vnd Paul Arndt gelaſſen vmb xxx gr. zins jerlich vff Purificationis Marie, lauts eins vertrags", und „xxx fl. haben die vorſteher geben vor ein garten, gelegen in der Beyer gaſſen zwiſchen Peter Gategaſt vnd Gores Amelange garten, den etwa Doctor Martinus Luther von Baltzer Hain kaufft vnd dornach von Paul Arnolt von wegen ſeins weybes ſampt ſejm anhang angefochten, lauts eins vertrags. Daruon hat Doctor Martinus entpfangen xx fl. vnd x fl. der alte Hayn. Von ſolchem garten ſol Paul Arnolt jerlich xxx gr. zins geben. Actum Sontags Jnuocauit (= 18. März 1527)." Schon 1535 verkaufte Arnold den Garten an Gregor Schlüſſelfelder (Wittenb. Stadtarchiv, Gerichtsbuch 1528—1555 Bl. 129 b).

1) Noch jetzt Bayerſtraße. Der Name iſt ſchon 1409 nachweisbar; Hans Beyer hatte hier einen Garten: Wittenberg, Stadtarch. Urbarium IV, Bl. 339 a.

2) Da die Fortſetzung weiter keine Beziehung zu Luther hat, wird vom Abdruck Abſtand genommen.

19. April 1532.

6. Kaufvertrag Luthers mit Nikolaus Heffner [1]).

Original: Wittenberg, Stadtarchiv Handels-Gerichts-Buch über Käufe unbeweglicher Güter 1520—1555, Bl. 309a. „Doctori Martino Luther ist eine Scheune, garten vnd Breite vonn Claus Heffener vffgeben."

Der Ersame vnd weyse Claus Heffner ist vor gehegtem gerichte [2]) am Freytage nach Misericordias Domini im xxxijten jhare erschienen vnnd hat aldo jn der besten form, weiß vnd gestalt, wie ehr zcu recht thun konde adir mochte, Eine scheune, garten vnd Breyte, am Zcahnischen wege vor dem Elsterthor gelegen [3]), vorlassen vnnd solche alles dem Erhafftigen Wolffen

---

1) Bisher in der Luther-Literatur bekannt als Claus Bildenhauer, ein Wittenberger Bürger, mit dem Luther in Verkehr stand; vgl. Tischreden, Förstem.-Bindf. I, 206, 247. Den Tod seiner zweiten Frau — die erste heißt in seinem Testament von 1502 (Wittenb. Stadtarchiv, Stadtbuch 1317—1507 Bl. 272) Gertrud — teilte Luther am 28. Februar 1529 an Amsdorf mit (Enders VII, 57). Vgl. dazu Wittenberger Kastenrechnung 1529: „1 β xxiiii gr. hat Claus Heffner von wegen seyns weybs, frawen Catharinen seligen, Testament entrichet." 1539 starb auch der Mann, wie Luther am 14. August an Jonas mitteilte (Enders XII, 231). Sein Testament aus dem J. 1537 im Wittenb. Stadtarchiv, Privat-Protokolle von Hof-Gerichts-Urtheln ꝛc. 1536, Bl. 180 ff. In katholischer Zeit war er Vorsteher der Steinmetzen-Brüderschaft gewesen, vgl. Verträge-, Gerichts- und Handelsbuch 1523—1551, Bl. 114b. Über ihn als Steinbildhauer vgl. Förstem. a. a. O., über ihn als Ratsmitglied Kettner, Histor. Nachr. vom Raths-Collegio der Chur-Stadt Wittenberg, S. 109.

2) Damals waren Urban Kranepuhl Richter, Benedikt Pauli, Joh. Geierberg, Peter Pulmann, Hans Burkhardt und Blasius Matthäus Schöffen (Wittenb. Stadtarchiv, Handelsbuch 1528—1555 Bl. 65a).

3) Dies Grundstück wird von Luther mehrmals erwähnt. Er kaufte es laut seiner Hausrechnung (de Wette-Seidem. VI. 328) für 900 Gulden, doch schätzte er den Wert 1542 nur auf knapp 500 Gulden (Enders XIV, 217). Einen Beitrag zum Kaufschilling gewährte der Gemeine Kasten (Ausgabe 1532): „17½ fl. adir 6 β 7 gr. 6 ₰ haben die vorsteher zu geben zcu stewer, das Doctor Martinus dem Claus bylbenhamer den garten hat bezcalt." Keils Angabe über diesen Kauf (Merkw. Lebensumstände Luthers III, 47) ist richtig, nur daß er den Verkäufer versehentlich Hans Heuffner nennt; Seidemanns Zweifel in Z. f. hist. Th. 1860, 516, 519 erledigen sich. In der Wittenb. Kämmereirechnung 1532 erscheint unter den Einnahmen aus dem zu

Seberger[1]) als anwalden des Erwirdigen, Hochgelarten hern Doctoris Martini Luthers, welcher yhme angetzaigt gudt, grundt vnd bodden abekaufft vnd voll betzalett, vbirgeben, obgenanthem hern Doctori Erblichen vnd nach allem seinem nutz vnd frommen zcugebrauchen vor menniglichen vngehindert. Es hat auch obgenanther Claus Heffner bewylligt vnnd mit angetzaigt, das das heuselein vnd reumlein, bey obgemelter Scheunen gelegen, tzo yhme Claus Heffner zcu seinenn lebetagenn zcugebrauchen furbehalten, nach seinem thode vorgemeltem hern Doctori abir seinen Erben ahne eynigen entgelt zcu vorangetzaigtenn Scheunen, garten vnd breyten kommen vnd eingereumett werden solle. Disse affgabe vnd vorlassung, als die gewonlicher weyße mit handt vnd munde ahne alle jnrhede geschehen, jst durch vrteyll vnd recht vor krefftig erkandt vnd außgesprochen, In dis buch abir getzeichendt Dornstags nach Cantate Eodem anno vnther des hochgelarten hern Doctoris Benedicti Paulj Bürgermeyster vnd seiner Rathsfreunden regiment.

Wittenberg. 18. Januar 1534[2]).

7. Justus Jonas und Luther an den Kurfürsten Johann Friedrich.

Abschrift (18. Jahrh.) in Wittenberg, Stadtarchiv, des Raths zu Wittenberg Stadtkeller Privilegium usw.

Durchleuchtigster, Hochgeborner furst vnnd herr. Ewern Churf.

Michaelis fälligen Winterschoß noch Heffners Name, aber durchstrichen und durch den Luthers ersetzt. Dieser zahlte wie Heffner halbjährlich 3 gr. Schoß. Heffners Testament von 1502 bezeichnet das Grundstück als „den bawmgarten vorm Elsterthor". In der Erbteilung übernahmen den Garten Georg von Kunheim und seine Frau Margarete Luther, die ihn an Melchior Fasolt verkauften; dann kam er an Georg Cracow und hernach an Veit Örtel d. J. (Wittenb. Stadtarchiv, Urbarium). Er heißt hier „vor dem Elsterthor am Viehmarkt".

1) Seeberger ist der langjährige treue Diener Luthers. Er heißt in der Luther-Literatur bisher „Sieberger"; aber er selbst schreibt in Quittungen von 1543 ff. seinen Namen stets „Seberger", Halle, Wittenb. Archiv III. 144b, auch in Alb. S. 59 ist sein Name so geschrieben.

2) Da Christian Düring (Döring) im November oder Dezember 1533

gnaden ſind vnnſer vorpflicht vnnd willig dinſt in vnderthenigenn gehorſam allzeit mit vleis zuuor. Gnedigſter herr, mit hierneben uorwarter ſchrifft hat vnns Chriſtiann Thorings, goltſchmids, ſeligen, nachgelaſſene witwe erſucht vnnd hochlich gebethen, ſie gein E. Churf. g. zuuorbetten. Weil dann dieſelbe E. Churf. g. berurten meiſter Criſtian mit gnaden allzeit geneigt geweſt, Bitten wir vnderthenigklich, E. Churf. g. wollen ſich gegen gedachter Witwe auch mit gnaden erzeigen. Das wollen wir vmb dieſelb E. Churf. g. mit vnſerm gebet gegen Goth vnd in vnderthenigen gehorſam zuuorbitten vnd zuuordienen vnuorgeſſen erfunden worden. Datum Wittenberg Sonntags nach Anthonii Anno ꝛc. xxxiii [a]).

E. Churf. G.

vnderthenige gehorſame

Juſtus Jonas D.

Martinus Luther D.

Leipzig. 8. Oktober 1534.

8. Kurfürſtl. Kammerſchreiber Sebaſt. Schade [1]) quittiert im Namen Luthers über 50 Gulden.

Original mit Siegel: Weimar, Geſ. Arch. Reg. Rv S. 1—316, Nr. 1624.

Ich Sebaſtian Schade hiemit gein allermeniglich bekenne, das ich in nhamen vnd von wegen des Erwirdigen hern Martin Luther, Doctor, I gulden vff dye Friſt Trinitatis negſtuerſchynen von Ernueſten, Geſtrengen, Erſamen vnd weyßen, Dem ausſchos gemeyner landtſchafft, vff heute Dato empfangen. Des zubekentnus vnd merer vrkundt mein petzſchafft zuende dießer ſchrifft angedruckt. Geſcheen ym Michelsmargkt zu Leiptzk anno ꝛc. xxxiiij Dornſtag nach Francisci.

---

a) Verſchrieben ſtatt xxxiiii, vgl. Anm. 1.

ſtarb, ſo kann nicht Januar 1533, ſondern nur 1534 gemeint ſein. Über Düring vgl. N. Müller, Wittenb. Bewegung [2] 126 ff.

1) Vgl. Mentz, Joh. Friedrich III, 187.

Baruth. 23. Mai 1535.

9. Michael Botner[1]) an Luther und Jonas[2]).

Original mit Siegelspuren: Weimar, Geſ.-Arch. Reg. Ji Nr. 884 (fol. 113b, C. 2. 12). Auf der Adreſſe von Jonas' Hand: „Klagett vill beſchwerlich artickel, vnter andern, das ſein haws dachlos, bawfellig ꝛc., Item von Veit von Schliebenn."

DEn Erwirdigen, Achtbarn, Hochgelerten verordenten Viſitatorn des Hochberumten kurfurſtentums zu Sachſen, itzt zu Wittemberg, meynen Lieben hern vnd ßunderlichen großforderernn.

Gnad vnd friede durch Chriſtum ſampt meine ſchuldige Dinſte beuor. Achtbarn, wirdige, hochgelerte, gunſtige, liebe hern. Ich armer krancker man bitte vmb gottis whyllen, meyn clage jn gunſten annhemen vnd horenn, Wie mir von meinen jungker Veit von Schliebenn groß gewalt geſchen, alß das ich vnd alle vorige pharhers in ſeinen dorff Mertenßdorff[3]) czue manner gehat, welcher mir jerlichen ein malder haffer vnd ein malder korn gegeben, Welche mir obgenant Veit von Schliebenn genomen, die pechte von dem xxv jar an bis auff daß xxix, als ix malder jerlichen, zu ſich gezogenn, des gleichenn vor einen jare ein kalp, ich habe auch auff vhyl clagenn Ewer achtbar wirde vnd dorüber gethaner beuhel nichts mogen erlangenn vnd muß den noch biß anher daß meine entperen zu groſen ſchaden mein vnd meiner armer kinder. Vor das anderr, ßo muß mir die Fraw Adamin von Schlieben hie zu Barudt auch jerlichen ethlich gelt geben, welchs auff Martini auffs lengeſt gefallen ßolt auff ein mhal, nhu gibet ſie mir das gelt ßo langſam, auch ßo

1) Nach dieſem Briefe war er ſeit 12 Jahren, alſo ſeit 1523 in Baruth, vorher in Wittenberg. Im Album ſteht ſein Name nicht, falls er nicht mit dem im S.S. 1508 inſkribierten Matheus bottener de hertzbergk (I, 26) identiſch iſt. 1547 war er jedenfalls nicht mehr dort, ſondern Martinus Schüller von Schmöllen war dort Pfarrer (Magdeb. Archiv Nachtrag Sachſen 64, Bl. 52a; Hering, Oſterprogr. Halle 1889, S. 10).

2) Viſitatoren waren Jonas und Bugenhagen; aber letzterer war von November 1534 bis Auguſt 1535 in Pommern und wurde von Luther vertreten.

3) Merzdorf, Kr. Jüterbog-Luckenwalde.

enczelen, daß ich nicht wheyß, waß ich mith auß richten, vnd, wen ich am hohisten benotiget bin, gelt keinen pfennig habe odder kan bekomen, vnd sich ßo ebentheurisch mit dem geben stelt, daß ich nicht weis, waß ich schier bekomme odder anfhahen ßol. Vor das dritte, ßo sein xij merckische β zu der pfarre gehorig, ßo die auß gethan wharn, habe ich alle jar dauon xv schefel korn bekommen, die weyl aber solchs ist wider apgeloset worden, vngeuherlich vor siben jar, hat die fraw Adammine dieselbige xii merckische β zu ir genomen ahn irgent eine vorschreybunge vnd mir bis anher keinen cżinß odder korn, auch nicht douon gegeben, vnd bin alßo jerlichen der xv scheffel korn beraubet wordenn, vnnd die gancze Summa, als v malder v scheffel, mussen entperen, yn keinerley weyß mogen etwas erlangen. Vor das vierde, ßo habe ich auch zu grosen Zeyst [1]) bey den kruger pecht vnd fleischzenden. Nu ist der richter ym dorfe Zeyst, der vnder der Frawen Adammin gesessenn, vnnd hebet mir den fleyschżendenn bey dem kruger auff wydder alle recht vnnd vorigenn herkomen meyner vorigen pfarhers, wie whol ichs der Frawen Adammin oftmals geclagt vnd mit meineß vorigen pharhers handtschrifft wollen beweisen, kan aber vor scherczen den [a]) worten nichts erlangen. Vor das funfte, Das gebeu betreff, habe ich ßo eine zubrochne lochriche vnnd vngedachte pfar, daß wen es regenet ichchts, ich nicht ßo vhyl raum hab, daß ich mocht trocken liegenn, odder troge meine buchere setzenn odder meine kwe troge stellenn, ßo vber auß ist es zufallen, wie whol ich gebeten vnnd geclaget, das auch alle menschen [sich] [b]) verwundern, die mein gebeu anshenn, ßo whyl doch niemancz dazuthuen. Darzu ßo bin ich ßo arm, das ich nicht ßo ein groß gebeu selbest vormachen kunde, wie whol ich zwelff jar die pfarre mith gebew auffgehalten. Die weyl die lenge die forde [c]) hatt vnd selber nicht ein handtful stro gewhinne, womit sal ichs vormachen? aber dieweyl daß stedtlein vnd die sechs pfardorfer solchs leichtlich enden konnen, nimantz aber thun whyl, muß ich alßo, als in einer

a) So; scherzenden? b) „sich" fehlt. c) Gemeint ist: Bürde.

1) Gr.-Zieścht b. Baruth.

ode odder vorwuſtung, vnd als ein armer krancker man, das jar vber in der ſtube legen. Vor das ſechſte, ßo kan ich nicht ßo vhyl erlangen, das mir who anderß who durch die Richter yn dem ſtedtlein oder dorfen mein gewhonlich quatertemper opfer mocht aufgebracht, ey[n]gebracht vnd vberandtworth werden, muß ſelber darnach loſen, wie ein armer bettler, vnd noch dazu vnnucze worth oftmals leyden, das ich das gelt offtmals lieber entperen wolt, es erbarmet niemancz nicht. Iſt derwegen an ewer achtbar wirden vnd gunſten mein hohes demutiges whleyſſiges bit, E. a. w. wolten doch beherzigen mein alter, dazu mein groß arbeyt, die ich am Ewangelio hir gehatt vnnd noch habe, vnd nhu zwelff jar, nach dem ich von Wyttemberg kommen, alles vber mich gangenn, beide im ſtedtlein vnd dorfern, was auch vormals yr viel vorſorget haben, allein gethan habe, doch dorin ſehen vnd vorſchaffenn, das ich doch meine Retardaten, von Viten vnd Adaminne ſchuldig, mocht bekomen oder erlangen, vnd das gebeu mocht vormacht vnd zugericht werden, Domit ich troge mocht liegen vnd mit den fleiſßeenden vnd opfer gelt, vnd der frawen ierlich gelt mocht alſo vorordent werden, daß ich auff die rechte zeit [es] bekomme, wie es geburt, who nicht, daß ſich E. a. w. wollen erbarmen vnd mich mith einer ander vocacionn vorſorgen, domit ich nicht ßo elendlich mith gewalt vmb das meine mocht komen. E. a. w. werden mich nicht hirrin laßen, vnd die belonung von got nemen. Daß whyl ich mit meinen hohiſtenn vormogen vordienen, des E. a. w. gunſtige andtworth, darnach ich mich zurichten. Gegeben jnn meiner todtlichen krancheit zu Barudt am Sontage Trinitatis Anno ꝛc. 35 jaer.

E. a. w.

whilliger armer

Michel Botner, pfarher zu Barudt [1]).

---

1) Bei der 2. Viſitation in Baruth war angeordnet worden: „Nachdem aber der pfarrer geclagt, wie jm zu Mertenſdorf ein malder decem etlich jhar ſey vorgehalden, Als iſt mit Veit von Slieben dauon geredt vnd gehandelt der antwurt, das nu und hinfüro dem pfarrer ſolch malder decem volgen ſolle, ſo ſollen ſie vmb die retardata ſeinem anzeigen nach vortragen ſein.“ — „Es ſoll das pfarrhauß, des gleichen des Caplans durchs kirchſpil

(Baruth) 23. Mai 1535.

10. Bartholomäus Stras an Luther und Jonas.

Original mit Siegelspuren: Weimar, Ges. Arch. Reg. Ji Nr. 884 (fol. 113b, C. 2. 12). Auf der Adresse von Jonas' Hand: „Klagt von gantz bawfelligem hawße, vnd das jme sein besoldung nitt geburlich gereicht."

DEn Achtbarn, wirdigen vnd hochgelerten verordenten visitatorn des kurfurstenthumbs zu Sachsen ꝛc., itzt zu Wittemberg, meynen gunstigen hern vnd forderernn.

Gnade vnd Friede durch Christum beuor mit erpiettung meyner willigen dinste. Bit auch hirmit gantz demutiglich, meyne clage behertzigen vnd vornhemen. Achtbaren, wirdigen, gunstigen hern, nach dem ich eyn diener des worts alhier tzu Barut verordent, werdt myr meyn gelt gar zur vntzeit eyntzelen, vnd von eyns teyls vber al nichts gegeben, mus dennoch meyne arbeit thun, tzo vil beuolen, gedencket aber nymantz, vns wiederumb tzu betzalen vnd dartzu tzu vorhelfen, vnd habe dennoch vil schuldt aus, von den ich nichts mag bekommen. Vor das ander, tzo stehet myr meyn haus auch tzo dachlos, das ich nicht j troge stete habe, da ich mocht liegen, vnd beginnen die soller gar tzu vorfaulen, die weil das wasser allenthalben eyn loft vnd nyma[n]tz sich des baues vndernehmen gedencket, wie wol wir mit dem pfarher arbeit genug han, ist aber nymantz, der auch gedacht, das wir das vnser mochten redlichen bekommen. Hierumb ist meyn bitten, wolt bedencken itzt meyn alter, meyn geringes eynkommen, auch vnser gros arbeit, tzo viel verschaffen, die weil wir mit steten kranckheiten beladen, das vns das vnser an lenger vortzog itzundt, auch auf ander jar auf rechte tagtzeit, vnd das haus jn dach vnd gebeue vnd trocken mocht gebracht werden. Hirinne nichts vnderlassen, wil ich nach meynem hochsten ver-

in bawlichem wesen erhalden worden, darzu soll Otto von Slieben seine leut vf den dorffern halden, darzu auch zuhelffen, der gestalt, tzo der pfarrbaw in ein bestendig wesen gericht, tzol alßdann der pfarrer solchen baw mit flickwerck an dachung, wenden, ofen vnd fenstern vnd dergleichenn selbs erhalden, des caplans hauß aber sol das kirchspil allzeit erhalden vnd bawen" (Magdeb. a. a. O., Bl. 178b).

mogen vorbitten, vnd, ßo es muglich, vordinen. [Bitt] des Eur a. w. antwort. Geben anno ꝛc. 35 am sontage trinitatis.

E. A. w.
williger
Bartholomeus Stras, prediger ßu Barut [1]).

Merzdorf 23. Mai 1535

10. Bartholomäus Lehmann an Luther und Jonas.

Original mit Siegelspuren: Weimar, Reg. Ji. Nr. 884. Auf der Adresse von Jonas Hand: „pfarrer Mertensdorf wirdt von Veit v. Schleiben xxx β getreidig jnne gehaldenn, klagt auch ander beschwerunge ꝛc. mehr."

Den Achtbarenn, Wirdighen, Hochgelerthen verordenthen visitatorn des Churfurstenthums ßu Saxen ꝛc. ßu Wittenbergk, meynen beßondern gonsthichen Hern vnd fordernn ßu eyghenen Handen.

Achtbar Wyrdige, Hochgelarte, Gunstige, liebe Herrnn. Meyne arme dinste seindt Ewer a. w. wylligk beuor mit ganczer hoher demutiger bytte, meine große gewalt vnd jniurien annhemen vnd beherczigenn, das jch, dieweyl ich vngeuerlich xviii jar pfarherr ßu Mertensdorff gewesenn, vnnde[r] Veit von Schliebenn gelegenn, hat ehr mir jerlichenn alle jar jm papistenthumb offrichtig vnd redelich meyne pachte folgen lasenn, nach dem aber das heylig, hochwirdig, werde Ewangelium gott lop am tag komenn, vnnd darnach die Churfurstliche Visitacion darauff geschen, ist mir anher jerlichenn von Veit Schliebens leuten jn meinen dorff Mertensdorff von meinen pfarkindern xxx scheffel getredich eyngehalden, wie whol ich offtmals geclaget vnd die vbrigkeit ersucht, aber keyn klagke whyl klyngenn, die mir zuhelfen mocht erhort werden. Vor das ander, ßo ist mir deß gebeus halben gar keine hulffe geschen, ßonder waß gebawet ist, das habe ich gethan, vnd werde die lenge nicht erhalden konnen, vnd kunde whol erleidenn, daß mir mocht ein hulff geschenn, vnd werdt es nicht geschen, ßo mus ich die lenge ßu armut gedien. Vor das dritte, ßo wirt auch dem kirchdiener sein lhon apgebrochen, vnd

1) 1544 wurde Clemens Birckholtz Diakonus in Baruth (Ordin. Buch I, 39, Nr. 614; Hering a. a. O., S. 10).

kan derwegen keinen Cuſter haben, muß alles vber mich gheen mit dem Cathechiſmon vnd ſingen, vnd werde es die lenge nicht mith meinen kop konnen außrichten, Wiewol yn der Viſitacion zugeſageth vnnd bewhulen, eyn Cuſter haus zu bawen vnd ein Cuſter zuhaben, aber es wirdt nhimmher gehalden, waß die Viſitatores vororbenn. Bitte derwegenn vmb Gottes wyllen, wolt anſhen, wie ich, ein armer man, zu hadern vngeſchigkt, wolt doch darob ſein, das mir mein korn, wie eingehalten vnd vormals bekomen, mocht vberanttwort vnd gegeben werden, vnd mein eynfalt vnd klein kynder betrachten vnd hulfflich erſcheinen, whyl ich nach meynen hohiſten vormogenn gancz treulich gegenn Got vorbitten vnd noch meinen armutt nach dem hohiſten vormugen vordienen. Bitte deß gunſtige antwort. Gegeben zu Mertenſdorff Anno ꝛc. 35 jar am tage Trinitatis.

E. a. w. wylliger Bartolomeus Leman pfarher zu Mertenſdorff [1]).

Wittenberg. 3. November 1536.

11. Teſtament Barth. Bernhardis [2]), aufgerichtet in Luthers Hauſe und in ſeiner Gegenwart.

Amtl. Abſchrift: Wittenberg, Stadtarchiv, Privat Protokoll an Hofgerichts Urtheln 1536 ff., Bl. 177[a], 179[b].

Die ſehr wortreiche Urkunde führt an, daß der Notar die

1) Während Lehmann nach dieſem Schreiben ungefähr 18 Jahre in Merzdorf (Amt Schlieben) Paſtor war, alſo ſeit c. 1517, heißt es im Viſitationsprotokoll von 1555: „Pfarrer Bartholomeus Schultes von Lybba bürtig, im Papſtum ordinirt, iſt 35 jar (das wäre ſeit 1520) vff diſer pfarre geweſen“. In dem Protokoll der 2. Viſitation iſt nichts über die hier von Lehmann geſchilderten Verhältniſſe geſagt. Nur vom Pfarrhaus heißt es: „das pfarrgebeude iſt allenthalben bawfellig, Darumb ſoll es durch den Ambtman zu Slieben oder Schoſſer doſelbſt beſichtigt vnnd zubawen beuolhen werden.“ Magdeburg, Staatsarch. Nachtrag Sachſen, 64 Bl. 70[b], 183[a]. Wie der Brief zeigt, war er ein Mann von ganz geringer Bildung; in der Viſitation 1528 hatte er eine ſchlechte Zenſur erhalten, vgl. Burkhardt, Viſitat. 31.

1) Ende 1518 von der Univerſität zum Probſt in Kemberg gewählt; † daſelbſt 21. Juli 1551. Literatur über ihn bei Enders Nr. 22[3].

Teſtamentserrichtung vorgenommen habe: „freyttags nach Simonis vnd Jude, der da war der dritte tag des winttermons, vmb neun vhr vormittags, jnn des Erwirdigen vnnd Hochgelarten hern Doctoris Marthini Lutheri behauſung vnd kloſter am Elſter Ende jn der Stadt Wittenberg jnn ſeiner groſſenn ſtubenn.“ Es war erſchienen „der wirdig vnnd wolgelartt Er Magiſter Bartholomeus Bernhardt, jtzo probſt zu Kehmberg, geſundes vnd wohl vermugenden leibs, auch gueter vernunfft vnnd verſtands“, und hatte dem Notar „ein papirenne zettel“ übergeben, „jn welcher ſeinem anzeigenn nach ſein Teſtamentt vnnd letzter wille ... begriffen“, und gebeten, dieſes Schriftſtück öffentlich vor den erſchienenen Zeugen zu verleſen. Dieſe Zeugen waren Luther, Jonas, Bugenhagen, Cruciger, Melanchthon, Friedrich Mecum aus Eiſenach, Paul Knot [1]) und Mag. Jodocus Neunheller Vermarienſis [?] [2]). Bernhardi vermacht vorweg ſeinem Sohne Johannes [3]) alle ſeine Bücher und Kleidung und ſeinen ſilbernen Becher, ſodann ſeinen 5 Kindern Johannes, Katharina, Anna, Eliſabet und Magdalena zuſammen 100 Gld. vorweg aus ungeteilter Erbſchaft. Alles übrige (Haus, Garten, Gelder, [100 fl. an Urban Glaſer in Wittenberg ausgeliehen, 188 fl. „ſo ich an Muntz habe“, ausſtehende Schulden, z. B. 124 fl.,] Hausrat an zinnernen Gefäßen, Bettgewand, Leinengerät, Braugefäß, Hopfen und Getreide uſw.) erhalten zur Hälfte ſeine Frau Gertraud, zur andern ſeine Kinder. Teſtamentsexekutoren ſollen ſein Jonas, Auguſtin Schurff [4]), Mag. Ambroſius Reuther [5]) in Wittenberg, ſowie ſein Vetter Hans Kraut, Bürger zu Kemberg.

1) Über ihn vgl. N. Müller, Wittenberger Bewegung² 288 ff.

2) Immatrikuliert S. S. 1532 als Jodocus Neuheler Lautenburgensis (Alb. I, 145), im Mai 1535 Mag. geworden „Iodocus Enneobolus Ladenburgensis“ (Köſtlin, Bacc. u. Mag. II, 22), Vertrauensmann der Straßburger Theologen, vgl. Kolde, Anal. s. v.

3) 4. Juli 1540 in Wittenberg gratis immatrikuliert (Alb. I, 182); 4. Juni 1550 an ordiniert zum Diakonat in Löbejün (Ordin.-B. I, Nr. 1081).

4) Müller, Wittenb. Bewegung² 320 ff.

5) Vgl. Enders, Nr. 2631 [6].

(Wittenberg) 30. Mai 1538.

12. Gregor Brück an Kurfürst Johann Friedrich [1]).

Eigenhändiges Original: Weimar, Geſ. Arch. Reg. H. p. 175 n. 82. (Adreſſe fortgelaſſen.)

Durchlauchtigſter, Hochgeborner churfurſt, e. c. f. g. ſein tzuuor meyne willige vnterthenige dienſte altzeyt. Gnedigſter her, als ich am Dinſtage [2]) wider gegen Wittenbergk kommen, Hab ich funden e. c. f. g. gnedigk ſchreiben [3]) Vnd e. c. f. g. befel, mit Doctor Martinus vnd Magiſter Philippus geredt von dem, was die Turcken hulff belangt. Dan Jonas [4]) iſt nit alhie, ßo hab ich vor vnnotig geacht, Creutzinger domit zu bemuhen. Dorauff ſie ſich erpothen, ire bedencken mit vrſachen e. c. f. g. beger nach zuſammen zutzihen Vnd mir daſſelb noch heynth ſchrifftlich zuzuſtellen. Als habt mir magiſter Philippus noch der vesper predigt ein ſchrifft zugeſtellt, doctor Martinus handtſchrifft [5]), die zugepitzſchirt geweſt, vnd geſagt, ich mocht die wol brechenn vnd leſen. Aber Doctor Martinus were zuſchreiben nicht luſtig geweſt, wie ich ſehen wurde. Doch ſagte er dorpey, er hielt es doffur, das nit noth were, darin ſunderlich groß bewegenn zuhaben, wan gleich e. c. f. g. geſchehen ließen, das der lantgraff vnd die andern ire particular hulffe thetenn. Dann man werde ſehen, es werden ſich die ſachen bald vil anders ſchickenn, Das man hulff ſuchen, auch dorumb flehen wurde. Nhu finden e. c. f. g. doctor Martinus ſchreiben vnd bedencken hierbey. Das hab ich geleſen, verhoff, es werde e. c. f. g. nit zuwider ſein. Mein vnderthenige bedencken wil e. c. f. g. ich morgen adir vbermorgen auch zuerkennen geben. Dan ich hab e. c. f. g. bothen mit den vberſchickten briefen, die e. c. f. g., wie ich weys, nit entperen konnen, nit auffhalten wollen. Szo habenn

1) Ergänzung zu Luthers Brief, Enders Nr. 2614; erwähnt bei Mentz, Joh. Friedrich II, 163 [1].

2) 28. Mai.

3) Reg. H. p. 391 n. 148, bei Mentz a. a. O. erwähnt.

4) Jonas befand ſich im Mai und Anfang Juni in Zerbſt, Jonasbriefe I, 281—293.

5) Enders Nr. 2614; vgl. auch daſelbſt Anm. 1.

e. c. f. g. dem landtgrafen jn irer andtwort die notturfft gnugſam angetzeigt, mich wundert gleichwol, das ſ. f. g. nit bedencken, was e. c. f. g. dorin ervolgen wolt. Dieweil e. c. f. g. vmb kein hulff angelangt, darumb ſy auch keyne thuen werden, ßo die papiſten triumphiren ſolten. Das doch der almechtig gnedigk ſchicke vnd laße iha den erbfeindt den ſig nit, wie wol doctor Martinus wenig troſtes dortzu hadt. Dan e. c. f. g. wurden ſy freylich zuſetzen wollen. Vnd das der landtgraff gemeyner eynungs vorwanten halben beßorgen wil jnn beſtimpten fall der victorien, das werde durch den wegk vff e. c. f. g. alsdan allein geſchoben.

Aber in alwege wil gueth ſein, das e. c. f. g. mit dem landtgrafen zuſamen ſchicken, auch das die ſtende, ßo ſtimmen haben, aber ire krieges rhete erfordert werden [1]). Aus der andtwort, die mein gnediger herr, hertzog Ernſt von Luneborgk, vff e. c. f. g. vnd des landtgrafen ſchreiben vormarcke ich, das ſ. f. g. derſelben nit ßo gantz zufrieden ſein. Doch mag villeicht ein ſolche vortroſtung nit ſchaden, dauon ſ. f. g. am ende ſchreiben, wiewol es der babiſterey halben dannocht ſuer gnug iſt.

Doctor Martinus wil den brieff an konig [?] [2]), als were es land mes [?] weyſe angelangt, vnd nit die notel zuſtellen.

Szo wil ich mit dem Philippo furnehmen, wie ein vorandtwortung zuwider Doctor Helten [3]) austragen zuſtellen, vnd e. c. f. g. die hernach ſenden. . . .

(Wittenberg) 21. März 1539.

13. Luther, der Rat [4]) und die Kaſtenvorſteher [5]): Beſchluß über Beſoldungserhöhung.

Original: Wittenberg, Stadtkirche, der Hendell .. den gemeinen Kaſten .. belangendt. 1527 ff. Rubrum: Die Kirchen diener belangendt.

Vff heut Freytags nach Letare jm xxxixten jhare haben der Erwirdige herr Doctor Martinus Luther,. der heyligen ſchrifft

1) Bundesverſammlung zu Eiſenach im Juli, vgl. Mentz a. a. O. II, 163 ff.
2) Heinrich VIII.?
3) Der kaiſerl. Vizekanzler, vgl. Mentz II, 137, 161.
4) und 5) auf S. 536.

Doctor, an ſtadt des hern pfarhers, Doctoris Pommerani[1]), vnd die hern des Raths von allen dreyen Rethen zuſampt den verordenten vorſtehern des gemeynen kaſtens beſchloſſen vnd bewylligt.

Weyll die geſchwindt zeit mit der ſteygerung vnd teurung allerley Vitalienn, ſo mahnn zu notturfftiger erhaltung habenn muß, jngefallen[2]),

Das man hernach vorzeichenten perſonen vnd kirchendienernn zu jhrem vnderhalt etliche zubuſſe geben ſolle, jedoch nicht lenger, dan die weyll ſie ahn ihre emptter ſeynn vnd die ſelbenn, wie bis here geſchehen, verhegen werden, Nemblichen Magiſter Johan Kalckofen, dem Schulmayſter yn der knaben ſchule, xxiiii ſcheffel rogken zcu ſeyner vorigen beſoldung[3]), Ern Petter Heſſen

---

4) Ratsmitglieder waren 1539: Bürgermeiſter Philipp Reichenbach, Rathmanne Hieronymus Krapp, Kilian Goltſtein, Kaspar Teuſchel, Claus Heffner, Konrad Weyße, Gregor Mattheus, Martin Krampul, Barthol. Bluhme; 1538: Bürgerm. Hieronymus Krapp, Rathmanne Lukas Cranach, Hans Burkhart, Blaſius Matthäus, Urban Krampuhl, Peter Gattegaſt, Matthes Meyer, Valentin Forſter, Chriſtoph Kellner (Niemeck); 1537: Bürgerm. Lukas Cranach, Rathmanne Phil. Reichenbach, Matthes Globig, Franz Dehne, Georg Hantke, Ambr. Reuter, Thomas Feuerlein, Bernh. Roſeler, Benno Ritter.

5) Kaſtenvorſteher 1539: Benno Ritter, Johann Rhaw, Thies Richter, Joachim Goltz, Lukas Zimmermann, Fabian Kilian u. Burg [Tiburtius?] Richter.

1) Bugenhagen war damals in Dänemark, vgl. Hering, Bugenhagen 122.

2) Über die damalige Preisſteigerung vgl. z. B. Seidemann in Z.hiſt.Th. 1860, 517; Melanchthons Gutachten wegen Kleidung und Wohnung der Studenten 1538, gedr. von Muther in N. Preuß. Prov. Bl. 3. F. V (1860), 308 f.; Enders Nr. 2699[5], 2701, 2704, 2788, 2810; Paul Rebhun, Klag des armen Manns. Zwickau 1540 (C. F. Palm, Rebhuns Dramen S. 178).

3) Joh. Kalkofen, geb. 1499 in Ulm, in Wittenb. immatr. 30. März 1519; Baccal. 21. Juni 1520, Mag. 15. Sept. 1528 (Alb. I, 79; Köſtlin Bacc. u. Mag. II, 9, 19). In einer eigenh. Quittung 1529 unterſchreibt er „Calcho"; die Kaſtenrechnungen 1530 und 1531 nennen ihn „Kacheloſen". Er war in der Schloßkirche bis zur Auflöſung des Kapitels Chorſchüler. Seit

xxv sch. Rogken vberall des jhares jncluſis die vorige xx sch., so mahn jhme zugebenn geordenet, Dazu auch x fl. ahnn gelde zu denn vorigen xxx fl., das ehr also xl fl. an gelde vnnd xxv scheffel Rogken jerlichen vffzuheben habenn solle [1]).

Jakob Eyselein, den schulmeister jnn der jungkfraw schulenn, zwelff scheffel kornn zu seyner vorigenn besoldung [2]).

1525 war er an der Knabenschule tätig (Unsch. Nachr. 1731, 691, 696). Neben ihm, dem „Schulmeister", oder magister scolarium arbeiteten bis 1533 zwei „Gesellen" oder „Baccalaurei". Erst bei der Visitation 1533 erhielt er noch einen weiteren „Coadiutor". Zu Kallofens geringem Jahresgehalt von 30 Gulden kamen allerdings noch Schulgeld und Neujahrsgratifikationen von Seiten des Rats hinzu. Er verwaltete die Schule bis Herbst 1540. Am 24. Okt. erhielt er von den Kastenvorstehern 21 gr. „als er ist abgezogen von der schulenn". Merkwürdiger Weise blieb den Geschichtsschreibern der Wittenb. Schulen sein Name ganz unbekannt (vgl. Spitzner, Gesch. des Gymn. u. der Schulanstalten zu W.; Bernhardt in Festschr. zur Feier der Einweihung des neuen Gymn. gebäudes 1888). Er übernahm jetzt die Propstei zu Schlieben, für die er am 26. Sept. 1540 ordiniert wurde (Ordin. B. I, S. 15). Dort erhielt er bei der Visitation 1555 von allen Seiten ein günstiges Zeugnis. Als Schulmeister veranstaltete er öfters Gesangsaufführungen (N. Mitt. III, 1, 118; Seidemann, Lauterbachs Tgb. 179). Von Geldverlegenheiten K.s gibt das „Schuldbuch des Gemeynen Beutels 1524" Kunde: 1527 während der Pestepidemie mußten ihm in 2 Raten 2 β 40 gr. geliehen werden, die ihm dann erlassen wurden, weil er „tempore pestis alßo fleyßigk gedienet hat."

1) Peter Hesse wurde Ende 1533 nach der 2. Visitation als Kaplan für die eingepfarrten Dörfer angestellt. In der Kastenrechnung 1533 heißt er quartus levita, der vierte Kapellan. Aber schon lange vorher hatte er der Wittenb. Kirche gedient als eine Art Adjunkt der Geistlichkeit, besonders während der Pest 1527 und 28, wo er den Kranken beistand und Leichen beerdigen half. Kastenrechn. 1528: „4 fl. Peter Hessen, mitwochs nach Reminiscere geben vf vorbit des pfarners, das er jm sterben der krancken vleyssig gewarttet, auch die thoten helffen begraben". Auch 1538 nahm er sich besonders der Pestkranken an (Seidemann, Lauterbachs Tgb. 188; Tischr. Först.-Bindf. IV, 250), im Frühjahr 1541 nahm er seinen Abschied (Enders Nr. 2974 [6]; 2992 [4]). Der Gehaltserhöhung gedenkt auch die Kastenrechn. 1540. Peter Hesse, „welcher zcuorn nicht meher als 30 fl. gehabt hat, vnnd seynn yhm noch 10 fl. zcu geleget, das ehr (!) jm Summa jherlichen 40 fl. haben soll."

2) Jakob Eyselin — so lautet sein Name in Quittungen 1529 und 1532 — aus Nördlingen, 18. Juli 1520 in Wittenb. immatr. (Alb. I, 96 „Jacobus Eisselen de Nordling"), war Chorsänger in der Schloßkirche bis

Johann Albrecht, dem Custer, zwantzigk scheffell Rogken zu seyner voriger verordenter besoldung. Alles, weyll sie ahnn jhren empternn seynn vnnd ni[c]ht lenger. Jdoch soll dis allewege vff beschiedt vnnd Ratschlage des hernn pfarrers, Eynes Erbarn Raths vnnd der vorsteher des gemeynen kastenn stehen, zu anndernn, zu bessern, aber gar abezuschaffen nach gelegenheit der zeit, geschickligkeit, vormugen vnnd nodturfft der personenn. Des zu gedechtnis ist dis vff obgenan[t]her hernn befelh also jnn dis buch, do des gemeynen kastens henndell zubefinden, zuuorzeichen befohlenn, Welchs geschehen Am tage vnd jm jhare wie Obenn.

21. Mai 1539.

14. Luther und Jonas: Eheurteil.

Gleichzeitige Abschrift im Nachlaß D. N. Müllers; jetzt Bretten, Melanchthonhaus. Überschrift: Exempel wie Prisca Wolwitz [sic.] und Clemen Freiwalt ledig gesprochen. Ex propria manu Philippi Melanchtonis.

Jch Martinus Luther Doctor, an stad des pastoris zu Wittenberg, thu kunt menniglich mit diser öffentlichen Schrifft, das Prisca Wolswitz von Schmidebergk di ienigen, so di pfar alhie versorgen, vnd diselbige zeit in Ehesachen beuhelch gehabt haben, klagend bericht hatt dise meinung wi folget, Nemlich Das Clemen Freiwald von Wittenberg sie geschwecht Vnd bei ihr Ehelich in das vierde iar beigewohnt, mit welchem sie auch in der Ehe ein Kindlein gezeuget, er sei aber zum

zum Aufhören des Stiftskapitels, bezog aber noch 1545 als ehemal. Chorsänger ein Einkommen von 25 Gulden jährlich (Halle, Wittenb. Arch. II, 194b). Wahrscheinlich bei der 1. Visitation 1528 wurde er „meydleyn Schulmeister" oder „Pedagogus puellarum" (Kastenrechn. 1529). Anfangs erhielt er dafür nur 10 Gulden jährlich, wobei er bis 1532 der einzige Lehrer der Mädchenschule war. Dann wurde der Küster der Stadtkirche sein „Coadjutor". 1533 wurde sein Gehalt verdoppelt. Noch 1547 führt ihn die Kastenrechnung als „der jung frawen schulmeister" auf; wenn das Ord. Buch I, 53 bei Otto Bleibners Ordination am 8. Dez. 1546 diesen als Wittenb. Jungfrauen-Schulmeister aufführt, so liegt wohl ein Versehen des Schreibers vor. Auch der Jakob Eyseling, für den sich Luther 1528 verwandte (Enders Nr. 1380, 1382) ist wohl mit Eyselin identisch.

andenmhal von ihr weg geloffen, vnd habe sie ohn ihre verschuldigung nhun in das funffte iare verlassen, vnangesehen, Das er nach dem ersten weglauffen mit ihr versönet vnd widerumb vor dem Diacon der frundschafft zugesagt, forthin, wi er fur gott schuldig, nicht weg zu lauffen. Vnd wiwol Clemen vor drithalben iaren gen Wittenberg auff den Abent in Weinachten a) widerumb kommen vnd am selben abent spat zu Prisca geschickt, sie solte in ein Bierhaus zu ihm kommen, Darauff sie geantwort, sie wolt sein Widerkunfft ihrer freundschafft, auch dem Diacono, die vor bei der versönung gewesen, zuuor anzeigen, vnd von ihnen hören, wi sie sich hierinnen halten solt, Darzu sei ihr vom StadRichter Caspar Teutschlin [1]) vorbotten, sie solte nicht zu ihm kommen, er hette den zuuor von ihm vrsach seines weglauffens angehöret. Als aber Clemens villeicht besorget, er möchte von wegen seines mutwillens in Straffe genommen werden, hab er sich eilend widerumb dauon gemacht, vnd bleibe also noch aussen, in das dritte iar, vnd wisse ihn nicht anzutreffen. Auff disen bericht hatt bemelte Prisca gebetten, den Clemen Freiwald öffentlich zu Citiren vnd im fhall, so er auff verlassen verharret, sie nach der lhere S. Pauli von dem verloffenen ledig zu sprechen. Diweil den die zeit dem pastor die Ehesachen befholen, zu dem, das ein ieder Seelsorger schuldig ist, den personen zu rhatten, ist bemelter Clemen öffentlich Citirt, vnd nach dem er ausblieben, vnd auff bestimten Termin nicht erschinnen, sein Vater vnd andere, so ihn kennen, vnd ihm nachgeforschet, nicht können anzeigen, wo er anzutreffen, ist auch noch weg schier b) ein iar nach dem Termin, vnd wo er sich auffhelt, niemand weis, auch sein vatter selbst bekant, Das der selbige sein Shon wider seine trewe veterliche vermanung vnd erinnerung

a) Abschrift: Weinnachten oder Weittnachten? b) scher.

1) Kaspar Teuschelt hatte eine Holzhandlung, gehörte dem Rat ostmals an in den Jahren zwischen 1504 und 1531, fungierte als Richter auch schon 1520—21. Die Kastenrechnung 1543 führt auf: „1 β Caspar Teuschellein gebenn vor jrem man, Szo erhr auff pfarkirchoff ist begraben worden.“ Die vidua Teuscheliana und ihr Haus erwähnt Melanchthon 27. Juni 1544, CR. V, 427.

auſſenbleibe, Vnd aber furgebracht wird, das di Priſca nicht berüchtigt ſei, ſondern eines zuchtigen ehrlichen Wandels vnd weſens, haben Doctor Juſtus Jonas als Viſitator vnd an ſtad des paſtors vnd neben ihm di andern kirchendiener bemelte Priſca Walſwitz, als die vnbillich verlaſſen, von dem Clemen Freiwald nach der lher S. Pauli ledig geſprochen, Diweil Clemen durch ſein miſhandlung di Ehe zertrennet, haben ihr auch erlaubet, als di ledig iſt, mit einem andern ſich Chriſtlichen zuuerehelichen, vnd iſt diſer Sentenz geſprochen in beiſein der herren, ſo zum Conſiſtorio verordent. Zur Urkunde haben wir beide, als D. Martinus Luther und D. Juſtus Jonas, vnſere namen vnterſchriben. Geſcheen auff Mitwoch nach Exaudi Anno 1539 c).

(Jeſſen.) 1. Auguſt 1539.

15. Wolfgang Breuer [1]) an Luther.

Schwer leſerliches Konzept: Berlin, Kgl. Bibl. Msc. boruss. Fol. 201 Nr. 9. Rubrum: Domino doctori Martino Luthero de causa Seydensi pro Wolffgange uiacono, de vecationn Zecitzensi.

Gratiam et pacem Dei in Christo. Venit ad te, charissime

---

c) Unterſchrift der Namen fehlt.

1) Der Verfaſſer dieſes Briefes läßt ſich mit Sicherheit feſtſtellen. Denn da Wolfg. Wagner, ehe er nach Seida verſetzt wurde, Kaplan (Diakonus) in Jeſſen war, ſo muß der Briefſchreiber, der ihn nostrae Ecclesiae diac. nennt, der dortige Pfarrer, Wolfg. Brauer (Breuer) ſein [1523 war noch Urban Sprecher dort Pfarrer, der 20. April 1533 ſtarb, N. Müller, Wittenb. Bewegung², 405 ff.], vgl. Enders Nr. 744¹ (?), Lauterb.s Tageb. 167. Die Abfaſſung des Briefes beſtimmt ſich nach der Zeit der Erledigung der Pfarre in Seyda: Barth. Rieſeberg wurde von dort nach Gardelegen berufen und hielt hier am 11. Nov. 1539 ſeine Antrittspredigt (Dietmann, Prieſterſch. IV, 417, 699; Baucke, Mitth. über die Stadt und den Kreis Gardelegen [1832] S. 41); andrerſeits iſt zu beachten, daß ſchon am 21. Sept. Joh. Stolz zum Diakonat (Prieſteramt) in Jeſſen ordiniert wurde (Ordin.-B. Nr. 88), dieſes alſo erledigt war. — Brauer war von 1533—47 Pfarrer in Jeſſen; vgl. noch Arch. f. Ref.-G. IX, 41; de Wette-Seid. VI, 372; Pallas, Regiſtratur der Viſit. d. Kurkreiſes III, 222.

pater, nostrae Ecclesiae Diaconus, d. Wolffgangus Wagener[1]) vt intelligat de conditione Seydensis parrochiae. Nam d. Jonas scripsit, apud te deliberationem esse de d. Wolff. ei parochiae praeficiendo. Non opus habet mea commendatione, vt qui tibi satis notus est. Ego multis illum tandem precibus et admonitionibus adegi ad diligenciorem lectionem sacrorum, Vbi autem satis inertia et tedio languebat, factusque est ipso vsu et lectione melior ac tolerabilior. Spero praeterea, quae in illo adhuc desiderantur, et assiduitate ac diligentia emendari posse, tantum vt istius diligentia adiuuetur [?]. Scio quidem multos hinc inde in vtroque ducatu pastores esse d. Wolffgango et intelligendo et dicendo ineptiores, huius [?] istius robur et aetas ceu calcaribus stimulanda et acuenda sunt.

Caeterum de conditione ac vocatione Zicensi[2]) satis adhuc ambigo. Vbi vero accepero literas illustrissimi principis Electoris, tum primum diligenter sciscitabur de salario et quantum eius conditionis commoditatibus tribuendum sit expendam, maxime propter filiorum educationem, quae causa satis me mouet. Ante omnia vero vtar tuo consilio et voluntate. Vale etc.

---

1) Wolfg. Wagner aus Schmölln, war 14 Jahre Mönch im Kloster Mildenfurt und erhielt 1538 das Diakonat in Jessen. Melanchthon rühmte seine Befähigung und sein sittliches Wohlverhalten. Damals verheiratete er sich auch. Seine Mittellosigkeit veranlaßte Luther und Melanchthon, sich für ihn zu verwenden, daß ihm aus dem Klosterfonds von Mildenfurt eine Abfertigung gegeben würde (Enders Nr. 2657; Corp. Ref. III, 615). In Seiba, wohin er tatsächlich als Pfarrer kam (Dietmann IV, 699), hat er nur noch bis 1541 gewirkt, vgl. Enders Nr. 2999[9]; Sebastian Göre wurde sein Nachfolger, Weim. Reg. Ji. 1627; von seinem Nachfolger M. Kaspar Roth aus Nördlingen heißt es 1555 irrig: „ist zuuor 4 jar bey herr Wolfgang Wagner, pfarrern zu Seiba, Diaconus vnd nhun in die neun jar selb pfarrer gewesen" (Magdeb. Staatsarchiv, Nachtrag Sachsen 65, Bl. 249[a]; Pallas, Registraturen II, 1, 562). — Brauers Urteil über Wagner ist verständlich von dessen mönchischer Vergangenheit aus. Ein erstaunlicher Tiefstand seiner Kenntnisse erhellt aus dem am 15. Mai 1546 mit ihm vorgenommenen Examen, vgl. Merseb. Examensbuch Bl. 125[b].

2) Danach hatte wohl Luther selbst auch Brauer in Aussicht genommen für das dann am 24. Oktober 1539 an Eberh. Brisger nur aushülfsweise übertragene Pfarramt in Zeitz, vgl. Enders Nr. 2785.

Ansbach. 13. März 1540.

16. Bernhard Ziegler[1]) an Luther.

Original: Berlin, Kgl. Bibl. Msc. boruss. Fol. 201, Nr. 86.

Reuerendo patri, domino Martino Luthero, sacrae Theologiae doctori, patrono suo obseruando.

Salutem in Christo. Reuerende pater. Illustrissimus princeps Henricus, Dux Saxoniae, superiore aestate commotus literis[2]) paternitatis tuae per Consiliarios suos, Antonium a Schonberg[3]) et Joannem a Schleynitz[4]), mecum aegit, ut Lipsiae hebraicam linguam profiterer. Id si cum meorum principum Marchionum bona gratia fieri posset, haud me recusaturum esse spopondi. Proinde ita dimissus sum, ut primo quoque tempore exoratis mea Principibus Lipsiam euocandus essem. Cum autem nuper morbus meus recruduisset, quo facile liberari posse mihi videor, si modo patrio coelo frui mihi liceat, usus ea occasione effeci, ut Principes mei ad triennium curandae ualitudinis causa saluo meo salario in patriam commigrandi potestatem mihi fecerint. Quoniam autem honestius vocatus, quam meapte sponte illuc reuersurus esse mihi videor, si paternitas tua ullum operae precium Lipsiae facere posse me iudicat, peto ut paternitas tua Ducem Henricum mea causa commonefaciat, ut de eius Celsitudinis voluntate certior fiam et de rebus meis statuere queam. Vt enim nollem in

---

1) Der bekannte Hebraist, den Luther am 18. Juli 1529 dem Kanzler Georg Vogler für das zu errichtende Gymnasium in Ansbach in Vorschlag gebracht (Enders Nr. 1519), den er demselben wieder am 28. März 1532 aufs Wärmste zu günstiger Förderung empfohlen hatte, da solche Leute „nicht wie der Kiesling auf der Straßen zu finden sind“ (ebd. Nr. 1985). Es erfolgte noch 1540 seine Berufung nach Leipzig (Corp. Ref. III, 1134), 10. Okt. 1543 seine theolog. Doktorpromotion daselbst (de Wette-Seidemann VI, 349 ff.). Er starb 2. Jan. 1552. Bekannt ist seine Teilnahme an Luthers Bibelrevision; Enders Nr. 2887[6].

2) Gemeint ist wohl das Schreiben Corp. Ref. III, 712 ff. (Enders Nr. 2751a) von Ende Juli 1539.

3) Vgl. über diesen Enders Nr. 2750[2].

4) Früher Hofmeister des jungen Herzogs Moriz, dann herzogl. Rat: vgl. z. B. N. Arch. f. Sächs. Gesch. XXVI, 276, 296, 315, 325.

re semel promissa fidem fallere, ita mihi molestum est in tam ancipiti obligatione haerere. Commendo igitur paternitati tuae me causamque meam, Cui cum antehac summa officia debeam, eidem quam plurima debere uolo. Quam Christus diu incolumem nobis conseruet. Ex Onoltzbachio xiii mensis Marcii Anno domini MDXL°.

Bernhardus Zigler.

Wittenberg. 18. April 1540.

17. Luther und Bugenhagen Ordinationszeugnis für Ph. Vickel.

Gleichzeitige Abschrift: Dessau, Herzogl. Bibl. handschriftl. Oktavband. Aufschrift: Litterae E. Wittemberg.

[1]) Attulit ad nos literas D. Philippus Trebnicius, aliis Viculita [2]), que significabant eum vocatum esse ad ministerium Euangelii in pago Hermsgrun, et testabantur eum piis et honestis moribus preditum esse. Cum autem peteretur in illis literis, ut publica ordinatione confirmaretur huius domini Philippi Trebnicii vocatio, nos explorata eius eruditione intelleximus eum puram et catholicam Euangelii doctrinam, quam et Ecclesia nostra docet ac profitetur, amplecti et ab omnibus fanaticis opinionibus, que condempnate [a]) sunt iuditio Catholice Ecclesie Christi, abhorrere [b]). Pollicitus est eciam, se puram doctrinam, quam profitemur, fideliter po-

a) condempnata. b) abhorreri.

1) Es ist das (wohl von Melanchthon aufgesetzte) Formular wie bei Enders Nr. 2739, 2847 und 2938a, mit der entsprechenden Ausfüllung. Bugenhagen und Luther unterschrieben häufig diese Scheine (2739, 2938a) oder nur Luther (2847).

2) Ordin.-Buch I, Nr. 179: „Philippus Trebmitio [?-us?] oder vicul vonn Krimitzschaw, Bürgermeister doselbst, berufen (28. April 1540) genn Hermannsgruen anterm Herrn Reussen zum Pfarrambt." (In Reuß ä. L.) Auch Spalatins Verzeichnis über die Pfarreien in Meißen (Weim. Arch. Ji 1397, Bl. 27b) nennt für Hermannsgrün „Phillippus Drebenitz oder Vickel". In Reg. Ll 121 klagt 1525 Phil. Trebenitz, Einwohner zu Krimmitschau, gegen zwei Priester zu Altenburg wegen Wuchers; ob derselbe?

pulo traditurum esse. Quare, cum officium nostrum non debeat deesse vicinis Ecclesiis, Et Nicena Synodus pie [c]) decreuerit, vt a vicinis Ecclesiis ordinatio petatur, Nos huic Domino Philippo Trebnitio publica ordinatione in ecclesia commendauimus ministerium docendi Euangelii et Sacramenta in Euangelio instituta administrandi juxta vocationem. Itaque commendamus eum Ecclesie in pago Hermensgrun et precamur, ut Spiritus S. [d]) gubernet huius Philippi Trebnicii ministerium ad gloriam dei et domini nostri Jesu Christi et ad salutem Ecclesie. Date Witteberge dominica Jubilate Anno MDxl.

Pastor Ecclesie Wittembergensis et ceteri ministri Euangelii in eadem Ecclesia.

(1540) [1]).

18. Buchinschrift.

Original: Kleines Blatt, eingeklebt auf der Rückseite des vorderen Deckels eines Exemplars von Melanchthons Loci communes theologici, Lipsiae in officina Valentini Papae, 1548; im Besitz der Frau Geh. Rechnungsrat Warnecke in Berlin.

Amoue tristitiam de corde tuo et transfer afflictionem (id est curas) a carne tua, Quoniam Adolescentia et voluptas vana sunt [2]).

---

c) predecreuerit. d) ut sanctissimus.

1) Diese Jahreszahl ergibt sich aus den von Jonas darunter gesetzten Worten: MDXL || *Τὸ αὐτόγραφον* Reuerendi Domini, doctoris Martini Lutheri, Ego J. Jonas donaui Johanni Martino Antwerpiensi anno Domini 1548. Northusiae 3. Mensis Martii. (Über diesen Aufenthalt des Jonas in Nordh. vgl. Kawerau, Briefw. d. J. Jonas II, 250 bis 254.) Joh. Martin war am 7. Mai 1546 in Wittenberg instribiert worden (Album I, 231); das Buch gelangte noch in demselben Jahre in den Besitz von C. v. Teuffenbach — am 5. Sept. 1547 wurde inskribiert Christephorus a Tieffenbach Austriacus, Alb. I, 237 —; denn auf der Rückseite des 1. Blattes steht: Suo C. A Teuffenbach dd. J. Martinus Antuerpiensis 1548.

2) Pred. Sal. 11, 10. — Das Buch enthält auch Eintragungen von Melanchthon, Bugenhagen, G. Major, Veit Örtel von Winsheim und andern.

1541 (vor 19. Dezember) [1]).

19. Verlorner Brief Luthers u. Brücks an Kurfürst Johann Friedrich.

Kanzler Gregor Brück schreibt an Kurfürst Johann Friedrich am 13. September 1544 (Original: Weimar, Ges. Archiv Reg. Mm Nr. 591 [Fol. 79b, S. 36].):

--- „e. churf. g. werden sich gnediglich erinnern, das mein lieber herr vnd geuatter Doctor Martinus, auch ich, jnen [Peter Schör] [2]) vor dreyen jarenn vndertheniglich auch haben vorbethen, mit diesem vngeuerlichem bericht, das er der tochter eine zum weib hett, die e. churf. g. vetter loblicher gedechtnus, hertzog Fridrich, bei Doctor Paschen Alvenßleben [3])

1) Das Datum des vermißten Briefes ergiebt sich einerseits aus dem „vor dreyen iarenn" und andrerseits aus einer „Vorschreibung" des Kurfürsten zu Gunsten Schörs infolge der Fürsprache Luthers und Brücks vom 19. Dezember 1541. Nicht lange vor diesem Datum wird der Brief geschrieben sein.

2) Peter Schör (Schor, Schur, Scherer) aus Wittenberg wurde dort im S. S. 1507 immatrikuliert (Alb. I, 22). Er wurde Baccal. am 11. Oktober 1508, Mag. am 20. August 1510. Brück nennt ihn (in obigem Schreiben) seinen „alten Schulgesellen". Im W. S. 1511/12 bezog er die Leipziger Universität (Erler, Matrikel I, 514). Er erwarb dann am 14. Dezember 1528 in Wittenberg den medizinischen Doktorgrad (Halle, Wittenb. mediz. Dekanatsbuch Bl. 25b). 1541 war er Arzt in Halberstadt. Der Teil seines dortigen Einkommens, der aus der Kasse des Domkapitels floß, wurde ihm hier „allein auß haß des heil. Euangelii" entzogen. Dadurch geriet er in solche Not, daß er sogar „seine schauben, ring vnd der frawen Kleinodt vnd rock" verkaufen mußte. Joh. Friedrich gewährte ihm 1541 einen Gnadensold von 30, später 40 Gulden auf mehrere Jahre. Weiteres s. Burkhardt 448.

3) Pasche von Alvensleben aus Magdeburg studierte in Leipzig, wo er S. S. 1480 Baccal. und W. S. 1483/84 Mag. wurde. Am 10. Dezember 1491 trat er hier in den Senat der Artisten-Fak. ein, wurde Vizekanzler W. S. 1492/93, 94/95. Im S. S. 1493 wurde er medizin. Baccal. Zu gleicher Zeit bekleidete er das Rektorat (Erler, Matrikel II, 269, 285, 327, 333, 345, 72; I, 396). Den medizin. Doktorgrad erlangte er vor W. S. 1513/14 (ebd. I, 488). In Magdeburg war er seit 1516 Mitglied des Schöffenstuhls und Agent Friedrichs d. W. Mehrfach vermittelte er zwischen diesem und dem Magdeb. Rat, so bei der Berufung Amsdorfs nach Magdeburg (Hoffmann, Gesch. d. Stadt Magdeburg I, 311, 556 f.). Ferner Enders Nr. 301 [2].

seliger zu Magdeburg hatt erziehen lassen, auch ein ehrlich heyrath gelt vormacht vnd vorordnet. Darumb sie derselb Doctor warlich jemerlich, got verzeihe es jme, bracht".

3.

Eduard Meyers und Heinrich Maiers Auffassung der Religion.

Eine kritische Studie

von

Lina Keßler in Salem, Stettin.

Der erste Teil von Ed. Meyers „Geschichte des Altertums", der die „Elemente der Anthropologie" enthält, ist 1910 schon in dritter Auflage erschienen. Die ausführliche Darstellung des Ursprungs und der Entwicklung der Religion beruht auf umfassender Kenntnis der religionsgeschichtlichen Tatsachen. Die Deutung dieser Tatsachen aber weist auffallende Widersprüche auf und fordert zu dem Versuch heraus, sie durch eine einheitlichere zu ersetzen, und das um so mehr, als die Widersprüche dafür wertvolle Direktiven geben. Zur größeren Sicherstellung dieses kritischen Versuchs erschien es vorteilhaft, die Darstellung des Anthropologen durch die des Psychologen zu ergänzen, und dazu wieder H. Maiers „Psychologie des emotionalen Denkens" hervorragend geeignet. Sie bietet mit ihrer Unterscheidung von emotionalem und kognitivem Denken einem derartigen Versuch wichtige Stützpunkte und dient anderseits zu seiner Erprobung auch dadurch, daß sie, so verschieden die allgemeine Haltung beider Werke ist, mit den „Elementen der Anthropologie" gewisse religionsgeschichtliche Voraussetzungen, dann aber auch die

sich daraus ergebenden Widersprüche teilt. Die Ausführungen kenntnis- und einsichtsreicher Männer geben eben unserer Meinung auch dann noch einen Halt, wenn man sich veranlaßt sieht, ihre Meinung zu bestreiten. So folgen wir denn in der nachstehenden kritischen Studie Ed. Meyers Darstellung, berücksichtigen aber im weiteren Verlauf auch die von H. Maier. Wir beginnen mit einer kurzen, sich zumeist eng an den Wortlaut anschließenden Wiedergabe der für unser Vorhaben wichtigsten Punkte in den die Religion betreffenden §§ 45—90 der Anthropologie.

Die Grundlage allen menschlichen Denkens ist der Kausalitätstrieb. Der Mensch empfindet in sich eine doppelte Reihe von Vorgängen, die zueinander in kausaler Beziehung stehen, und der Dualismus von Körper und Seele ist eine ursprüngliche Erfahrung, nicht etwa das Produkt noch so primitiven Nachdenkens. Nach Analogie dieser eigensten inneren Erfahrung schließt der Mensch auf die körperlichen und seelischen Vorgänge bei seinen Mitmenschen und bei den Tieren. Nach dieser Analogie erfaßt dann das Denken des primitiven Menschen auch die Vorgänge der von uns als leblos vorgestellten Außenwelt, obgleich er schon sehr wohl den Begriff des Unbelebten, der Sache zu bilden vermag. Vermittelt wird solche Betrachtungsweise durch Beobachtungen, die der Mensch bei sich in Träumen, bei anderen im Tode macht. Er stellt sich daraufhin die fremden Seelen und die eigene Seele als losgelöst vom Körper vor und läßt ähnliche, nur viel mächtigere Seelen in Naturobjekten hausen oder auch als Geister umgehen. So tritt neben die Welt der sinnlich wahrnehmbaren Lebewesen eine zweite übersinnliche Welt der Geister. Hier macht E. M. einen bedeutsamen Unterschied zwischen der Seelenvorstellung, die auf jener unmittelbaren Erfahrung beruht, in der die Seele immer als lebendiges Agens in Beziehung zum Körper gedacht wird, und der Seelen- oder Geistervorstellung „im Sinne von Gespenst" als eines nicht notwendig an einen Körper gebundenen Wesens. Über diese doch auch wieder nicht körperlosen „Geister" hat der Zauberer Gewalt, und das Zauberwesen operiert mit der unendlichen Menge der Gestalten der Geisterwelt. Dem Zauberwesen nun „entstammt" erst

die Religion, unterscheidet sich aber von ihm durch die „geregelten Anschauungen, welche Geister in Götter umwandeln". Der bisher viel zu wenig beachtete Unterschied von Göttern und Geistern (Dämonen, Gespenstern usw.) muß scharf erfaßt werden, wenn man zu einem begründeten Verständnis der Religion gelangen will. Er beruht auf der dauernden, geregelten Verbindung des Kultus. Tiefgreifend ist auch der Unterschied zwischen den großen Göttern, den Göttern erster Klasse und den Göttern zweiter Klasse. Jene haben ursprünglich wenig oder gar keinen Kult, das Wesentliche bleibt für sie die lebendige dauernde Einzelperson, zu der der Mensch im Gefühl persönlicher Abhängigkeit in dauernde Beziehung tritt, während die Beziehungen zu den Göttern zweiter Klasse ephemererer Natur sind. Letztere sind nicht kosmische Mächte wie die ersteren und gehen mit dem sozialen Verbande, von dem sie verehrt werden, zugrunde. Die Beziehung zu einem sozialen Verbande ist dann wieder ein Merkmal, daran man die Religion und ihre Götter vom Zauberwesen und seinen Geistern unterscheiden kann, mit denen nicht sowohl der Verband als nur die Einzelperson in Beziehung tritt. Was den Ahnen- oder Seelenkult anbetrifft, so „ist klar", daß mit dem Tode die Seele aus dem Leibe herausfährt. Sie ist geworden wie einer der unzähligen Geister, die die Welt erfüllen, und vermag von der Stätte des Grabes aus unheimliche, selbst mächtige Wirkungen auszuüben. Verkehrt und unüberlegt ist die herrschende Meinung, die den Glauben an die lebendigen Götter, die Wurzeln und Spender aller Kraft und alles Lebens, aus dem Totenkult, aus der Verehrung der Ahnen ableiten will, welche als gespenstische Schatten ein Scheindasein führen und deren Kult nur gelegentlich in der Zauberei eine größere Bedeutung zukommt. Der modernen Theorie, welche alle Religion auf Animismus zurückführen will, tritt E. M. noch weiter sehr energisch entgegen. Dnrch eine „gewaltige unüberbrückbare Kluft" sind ihm die Ahnen oder Väter von den Göttern geschieden.

Solche Kluft zwischen Geisterglauben und Götterglauben eröffnet sich in seiner Darstellung dadurch, daß die Götter in engste Beziehung zur Gesetzmäßigkeit der Natur und zum Sitten-

gesetz gebracht werden. Die Götter sind die Urheber und Erhalter aller Kultur und aller Ordnungen des sozialen Verbandes; das Gesetz, welches die sittliche Welt beherrscht, ist nicht minder ihr Werk und der eigentliche Ausdruck ihres Wesens als die gesetzmäßige Regelung der Natur. Die engen Beziehungen von Religion und Moral werden mit besonderem Nachdruck hervorgehoben. Wie die Götter ewige Mächte sind, so auch die Gebote, die sie gegeben haben. Das geltende Recht, die Sitte, die Moral, sie alle erheben den Anspruch auf dauernde und unabänderliche Geltung, sie sind die Form, in der die inneren Notwendigkeiten des Daseins zum Ausdruck gelangen, eben darum sind sie göttlichen Ursprungs. Am stärksten spricht sich der Wille der Götter in den Geboten der Moral aus, denn diese erheben mit zwingender Gewalt ihre Stimme im Innern eines jeden. Über dem individuellen Einzelwesen erhebt sich der allgemeine Begriff der göttlichen Macht schlechthin, in der aber nicht mehr die Willkür eines Geistes, sondern die gesetzliche Ordnung der Welt zum Ausdruck gelangt. In das tiefste Wesen der Religion gewährt E. M. da einen Einblick, wo er erklärt, die Verbindung von Naturordnung und sittlicher Ordnung im Gottesbegriff entstamme allein, im Widerspruch zur Erfahrung, dem „unüberwindlichen" Gefühl, daß die sittlichen Gebote der sozialen Gemeinschaft etwas Absolutes sind, das den Anspruch auf Weltbeherrschung mit viel größerer Berechtigung erheben kann als die Naturordnungen, welche die Welt tatsächlich beherrschen. Dem entspricht, was von den großen religiösen Persönlichkeiten gesagt wird, die ganz von der Wucht der religiösen Gedanken bestimmt sind, so daß sie sich in ihnen verkörpern und all ihr Tun und Reden beherrschen, jenen Bahnbrechern einer religiösen Idee und damit einer innern Umwandlung der traditionellen Kultur und ihrer Anschauungen. Was sie trägt und ihnen die Kraft der Wirksamkeit verleiht, ist die eigene Überzeugung, der innere Zwang des Gewissens. Für solche Gestalten ist eine Unterordnung unter eine äußere Autorität undenkbar, was sie verkünden, trägt den Stempel der eigenen Persönlichkeit; ihre Individualität gehört notwendig zu ihrer Lehre, da ihre Wahrheit eben nur auf der eigenen innern Erfahrung

beruht. — Zwischen der Gottesvorstellung dieser Persönlichkeiten und den Geistervorstellungen des Zauberwesens scheint in der Tat die Kluft unüberbrückbar und anderseits die Verbindung zwischen ihr und dem sittlichen Bewußtsein unlösbar!

Dagegen liegt wiederum in der Konsequenz der Ansicht, daß die Religion dem Zauberwesen entstamme und die Götter aus den Geistern geworden seien, folgende, völlig entgegengesetzte Bestimmung des Verhältnisses von Religion und Moral (§ 72 [1]): „In Wirklichkeit liegen die Dinge gerade umgekehrt — —. Staat und Gemeinschaft, Recht und Moral sind selbständige Gewalten, die, ebenso wie alle materielle Kultur, eine von der Religion völlig unabhängige Grundlage haben. — — Ebenso setzt sich die Religion, sobald ihr Interesse es gebietet, rücksichtslos über alle Gebote des Rechts, der Sitte und der Moral hinweg. Gerade die Moral ist ihrem Ursprung nach völlig selbständig. — — Anderseits sind die Götter keine sittlichen Wesen und sind es niemals vollständig geworden; sondern die Idee ihrer Gerechtigkeit steht immer in Konflikt mit der Idee ihrer Allmacht und absoluten Willensfreiheit, und die Behauptung eines Moralgebots hat für die Religion nicht mehr Bedeutung als die Befolgung einer rituellen Vorschrift — — ja sie tritt oft genug hinter dieser zurück. So steht denn auch die Moral in fortwährendem, kaum je vorübergehend ausgeglichenem Konflikt mit der Religion und ihren Geboten, und in diesem Konflikt erweist sie sich in der Regel als die stärkere Macht." — Dieser die Religion entwertenden Aussage tritt eine andere zur Seite, die sich auf „Religionsbücher" im allgemeinen bezieht, sich aber besonders auf die Beschaffenheit der Bibel gründet (§ 88): „Nicht das Religionsbuch ist maßgebend, sondern die Tradition, welche die Kirche geschaffen hat und verkörpert. So enthalten die Hymnen des Veda nichts von Brahma, nichts von Siva und sehr wenig von Vischnu, die Bibel nichts von den Grundlehren der katholischen Kirche,

1) Die Angaben der Paragraphen beziehen sich auf die „Elemente der Anthropologie", die der Seitenzahlen auf die „Psychologie des emotionalen Denkens".

der herrschenden Stellung der Priesterschaft und des Papsttums, der Heiligenverehrung, dem Kultus der Hostie und den Sakramenten, dem Fegefeuer, der Beichte usw. Umgekehrt sind unter den heiligen Schriften Bücher, die nicht das mindeste mit der Religion zu tun haben, Geschichtsbücher, Sagen und Romane, Sammluugen von Liebesliedern wie das Hohelied, skeptische philosophische Schriften wie der Qohelet, die mit den Kunststücken der kirchlichen Interpretation in Offenbarungen religiöser Geheimnisse umgewandelt werden. So paradox es klingt, so kann man doch geradezu behaupten, daß der Inhalt der Religionsbücher für eine ausgebildete Religion so gut wie gleichgültig ist, daß jedes beliebige Buch durch zufällige Schicksale zu einem Religionsbuch werden kann."

Zwei sich kreuzende Hauptwidersprüche sind uns bei E. M. entgegengetreten. Er läßt die Götter aus den Geistern, d. i. aus den aus dem menschlichen Körper im Tode ausfahrenden Seelen „geworden" sein und die Religion aus dem Zauberwesen und bestreitet dann doch wieder, daß der Ahnenkult, dem nur in der Zauberei eine größere Bedeutung zukomme, ihr Ursprung sei. Der andere Widerspruch besteht darin, daß er einerseits die Religion aufs engste mit der Moral verbindet, das sittliche Gesetz als Ausdruck ihres Wesens bezeichnet, von den auf eigener Erfahrung beruhenden Glaubenswahrheiten und von dem Zwang des Gewissens spricht, welchem die großen religiösen Persönlichkeiten folgen müssen, für die eine Unterordnung unter eine äußere Autorität undenkbar sei, um dann doch anderseits wieder zu erklären, daß Religion und Sittlichkeit ursprünglich nichts miteinander zu tun hatten, die Götter keine sittlichen Wesen seien und auf die Bibel, die für Jesus, Paulus und Luther von höchster Autorität ist, die Behauptung zu gründen, jedes beliebige Buch könne zum Religionsbuch werden.

Bei einem Versuch, die religionsgeschichtlichen Tatsachen einheitlicher zu deuten — denn nur darum, nicht um abweichende Feststellungen handelt es sich für uns im allgemeinen — wird man eben durch jene Widersprüche darauf hingewiesen, die von E. M. verlangte Scheidung zwischen Geistern und Göttern konsequent

durchzuführen, um der von E. M. nachgewiesenen engen Beziehung der Religion zur Moral und der Bedeutung der Religion, welche ihr seine Beurteilung der Religionsstifter zusichert, gerecht zu werden. Es läßt sich auch leicht erkennen, an welchem Punkt einzusetzen ist. Besteht nämlich das Prinzip des mythischen Denkens, oder vielmehr, wurzeln alle religiösen Vorstellungen wirklich darin, daß der primitive Mensch mittels Analogieschlusses die eigenen seelischen Vorgänge auf für uns leblose Dinge übertragen, ist also der Irrtum der Vater der Götter, dann ist es klar, daß die Beziehungen zwischen Religion und Sittlichkeit nur zufälliger Art sind, und daß die Gottesvorstellung sich vor der wissenschaftlichen Erkenntnis in den Aberglauben wieder auflösen muß, aus dem sie hervorgegangen ist. Merkwürdig ist dabei dann nur, daß sie sich noch so lange zu behaupten vermochte. — Nun zeigt sich aber, sieht man genau hin, auch schon bei E. M. ein Unterschied zwischen der nicht erst aus noch so primitivem Denken stammenden Unterscheidung von Seele und Körper in der „Seelenvorstellung", die „so gut eine Voraussetzung des Denkens wie die Kausalitätsbeziehung" ist (§ 46), und der erst aus einer „primitiven Psychologie" stammenden Annahme einer Trennung von Seele und Körper, daraus sich die Geistervorstellung ergibt. Demzufolge will E. M. auch nicht gelten lassen, daß dem Primitiven die Vorstellung des Unbelebten überhaupt fremd sei. Er vermöge sehr wohl den Stein, das Holz, das er in der Hand hält, den Erdboden, über den sein Fuß hinwegschreitet, als unbelebt, als Sache zu betrachten. Der „logische Widerspruch", daß derselbe Gegenstand in einem Moment als unbelebt, in dem nächsten als belebt erscheine, sei eben für die Psychologie seines naturwüchsigen Denkens nicht in Betracht gekommen. Ein logischer Widerspruch liegt da obendrein nicht einmal vor. Von dem könnte erst geredet werden, wenn derselbe Gegenstand nicht als bald belebt, bald unbelebt, sondern als gleichzeitig und im gleichen Sinne beides gedacht würde.... Bringt man mit E. M. die religiöse Beseelung der Naturobjekte in Verbindung mit der Vorstellung, daß die Seele beim Sterben aus dem Körper herausfahre, so erklärt sich jener Wechsel ganz

einfach aus der Annahme, daß in den eben noch leblosen Gegenstand in dem Augenblick, in dem von ihm eine „Wirkung ausgeht, die als Äußerung eines selbständigen Willens erscheint", ein Geist gefahren sei. Freilich, mit dem sittlichen Bewußtsein hat solche Annahme nichts zu tun, und für solche Wirkungen etwas festzuhalten, was den Namen Gesetzmäßigkeit verdient, möchte auch unmöglich sein. Solch „Götterglaube" kann nur auf der niedrigsten Kulturstufe gehegt werden und muß den Menschen, den er beherrscht, auf ihr zurückhalten. Als ausreichende Erklärung der Religion kann er auch darum nicht gelten.

Nun ist aber der Tatsache, daß dem primitiven Menschen die Vorstellung des Leblosen, der Sache völlig vertraut ist, die andere gegenüberzustellen, daß auch einem Denken, über welches der Geisterglaube seine Macht verloren hat, darum doch die Beseelung der Naturerscheinungen nicht nur nicht fremd, sondern hochbedeutsam ist. „Die wissenschaftliche Forschung", sagt Uhland, „hat überall den Schein zerstört, der Glaube an die götterbeseelte Natur ist längst gebrochen, und dennoch bleibt jene Befreundung mit der Natur eine Wahrheit." Erstrecken kann sich diese doppelte Betrachtungsweise im Grunde auf alle Gegenstände, nicht nur „Sonnenschein und Sturm", auch noch dem „Sand am Meere" leiht sie eine Stimme, besonders eindrücklich aber macht sie sich bei denjenigen Naturobjekten geltend, an denen die Götter der ersten Klasse Gestalt gewinnen. Die sich widersprechenden Vorstellungen sind aber für unser Denken nicht so verbunden, daß der Gegenstand auf gewisse von ihm ausgehende Wirkungen hin in dem einen Augenblick als beseelt und in dem andern wieder als Sache erscheint — um etwaige Sinnestäuschungen handelt es sich ganz und gar nicht — sondern er ist für uns beides miteinander, insofern aber doch nicht eigentlich gleichzeitig, als wir bei der Beseelung auf die Zeitverhältnisse gar nicht reflektieren. Der Widerspruch, dessen wir uns wohl bewußt sind, kann auch da kein logischer sein. Er löst sich dadurch auf, daß wir bei der gegensätzlichen Prädizierung die Dinge in verschiedener Weise betrachten: bildlich und eigentlich, unwirklich (von höherer

Wirklichkeit) und empiriſch wirklich, überſinnlich und ſinnlich. „Solche Symbole", ſagt davon E. M., „haben als Naturobjekte keinen Sinn", und er nimmt ein Zugleich von Sinnlichem und Überſinnlichem im Weſen der Gottheit auch ſchon für den Kultus der primitivſten Menſchen in Anſpruch.

Wohl zu beachten iſt aber, daß dieſe Beſeelung als „Einſchauung" oder „Einfühlung" weſentlich verſchieden iſt von der auf einem Analogieſchluß beruhenden Annahme, nach welcher der Menſch bei den andern und auch bei den Tieren den eigenen ähnliche ſeeliſche Vorgänge vorausſetzt. Sie iſt intuitiv und „beruht", mit H. Maier zu reden, „nicht auf einem kognitiven Phantaſieprozeß, welcher dem kognitiven Vorſtellungsakt der Eintragung pſychologiſcher Erlebniſſe in fremde Perſönlichkeiten analog wäre" (S. 480). H. M.s Zeugnis iſt für uns um ſo wertvoller, als die meiſten Äſthetiker, weit entfernt von einer Unterſcheidung, beides vielmehr beſtändig vermengen. Bezeuge er uns denn auch noch gleich den unmittelbaren ſittlichen Gehalt der äſthetiſch religiöſen Naturbeſeelung! „Es ſind zuletzt wieder ethiſche Werte, die wir in der äſthetiſchen Betrachtung des Naturbildes kontemplierend genießen" (S. 472). Und: „Äſthetiſch ſind nur die Vorſtellungserlebniſſe, in denen ein menſchlicher Lebenswert, ein Perſönlichkeitswert mit vorgeſtellt wird" (S. 461). Der „tiefſte Punkt im äſthetiſchen Leben" iſt ihm „der Zuſammenhang mit dem Lebenstrieb". In dem Lebenstrieb aber, der wiederum „im ſittlichen Streben ſeinen konzentrierteſten und vollendetſten Ausdruck findet" (S. 578), wurzeln für ihn auch die den äſthetiſchen darum ſo nahe verwandten religiöſen Vorſtellungen.

Unter H. M.s Beiſtand können wir nun den Spuren unſerer Unterſcheidung auch noch bei E. M. nachgehen. In § 14, wo er vom Urſprung und Weſen von Moral, Sitte und Recht handelt, geht er zurück auf eine „innere, in jedem Mitglied (eines ſozialen Verbandes) lebendige Zwangsvorſtellung, das, wenn nicht klar erkannte, ſo doch latent wirkende Bewußtſein, daß das Einzelweſen ohne den Verband überhaupt nicht exiſtieren, ſich nicht von ihm loslöſen kann und ſich darum auch ſeinen Forde-

rungen und Ordnungen unterwerfen muß, mag ihm das im Einzelfalle auch noch so sehr widerstreben". Dies ursprüngliche innere Verbundensein muß offenbar als von anderer Art gedacht werden, denn die Übereinstimmung, welche sich bloß daraus ergibt, daß der Mensch sich die an andern wahrgenommenen Vorgänge nur auf Grund der eigenen innern Erfahrung einigermaßen zu erklären vermag. Aus der zwar allgemeinen, aber nie zu völliger Gewißheit zu erhebenden Annahme, daß hier und dort die gleiche Kraft wirksam sei, läßt sich wohl verstehen, daß es zwischen den das Gleiche begehrenden und meidenden Wesen zu unaufhörlichen Konflikten kommen muß, in denen das größere Maß an Kraft entscheidet; aber wie sollte sich daraus ein ganz unvermitteltes Bewußtsein erklären, das jeden Menschen zwingt, in allerlei Konflikten, auch wenn die größere Kraft auf seiner Seite ist, dem andern zu weichen, und das, wenn er diesem Zwang widerstanden hat, sich ihm als „strafendes Gewissen" im tiefsten, manchmal geradezu unerträglichem Unbefriedigtsein fühlbar macht? — Dagegen kann uns einen Schlüssel für dieses Unbefriedigtsein H. M.s Beobachtungen bieten, daß es dem Menschen schon hohe Befriedigung gewährt, wenn er menschliche Lebenswerte vorstellen kann in Naturerscheinungen, die doch leblos sind und bei denen er zugleich das Bewußtsein der Illusion hat (S. 484). Von der Befriedigung, welche er empfindet, wenn er sich seines Persönlichkeitswertes bei der Vorstellung von solchen Erscheinungen bewußt wird, bei denen dies Bewußtsein nicht von dem der Illusion begleitet ist, kann angenommen werden, daß sie von gleicher Art mit jener anderen Befriedigung ist, und aus dem Wegfall des Illusionsbewußtseins erklärt sich dann die erfahrungsmäßig größere Intensität der Befriedigung, von der man auch umgekehrt sagen könnte, daß sie das Bewußtsein der Illusion wegfallen lasse. Dann muß aber auch jede Hemmung dieser höchsten Befriedigung des „Lebenstriebes" empfunden werden als eine Verletzung des Persönlichkeitswertes und eventuell als das höchste Maß des Unbefriedigtseins. Das gefühlsmäßig unmittelbare Bewußtsein der Wesenseinheit kann auch zurücktreten, unverändert besteht dabei die Überzeugung, welche sich aus dem

Analogieschluß ergeben hat, fort und bleibt die Voraussetzung auch des selbstsüchtigen, vom Gewissen gerügten Verhaltens zum andern.

Verlieren wir nicht aus den Augen, um was es sich für uns handelt! Wir fanden, die tatsächliche Bedeutung der Religion für das Geistesleben fordere, daß für ihre Gottesvorstellung ein anderer Ursprung ausgemacht werde als den Geistervorstellungen des Zauberwesens. Den Ursprung des letzteren erkannten wir mit E. M. in den Seelenvorstellungen, wie sie sich in Verbindung mit jener auf Analogieschluß beruhenden Annahme aus den Beobachtungen der Tod genannten Erscheinungen ergeben. Wir suchten darauf, Einsicht in den Ursprung der Gottesvorstellung von der Erwägung aus zu gewinnen, daß auch noch für unser Denken die Naturerscheinungen beseelt sind, an deren Beseelung der primitive Mensch seine Gottesvorstellungen, also eben die Vorstellungen knüpft, welche E. M., nachdem er sie aus den Geistervorstellungen hat hervorgehen lassen, doch wieder durchaus von ihnen geschieden wissen will. Er erklärt alle religiöse Beseelung der Naturerscheinungen aus einer irrigen Verallgemeinerung des Analogieschlusses, auf Grund dessen der Mensch in seinen Mitmenschen die gleichen seelischen Vorgänge voraussetzt, die er in sich selber erfährt. Wir aber fanden, daß die Beseelung der Natur sich aus solcher irrigen Verallgemeinerung nicht erklären lasse, da sie ja dann für unser Bewußtsein nicht mehr von Bedeutung, geschweige denn von einer noch immer sehr großen sein könnte. Ausgehend von dem sittlichen Gehalt der Naturbeseelung, des Naturgefühls kamen wir dann weiter zu der Einsicht, daß auch das innere Verbundensein, in dem E. M. den Ursprung von Moral und Sitte erkennt, nicht auf jenem Analogieschluß beruhen dürfe. Damit rücken für uns Gottesvorstellung und sittliches Bewußtsein zusammen und vom Zauberwesen ab.

Auch hier treffen wir wieder mit E. M. zusammen, der, wie dies aus unserm einleitenden Resümee ersichtlich, mehrfach bei der engen wesenhaften Beziehung zwischen Gottesvorstellung und sozialer Verbindung, sittlicher Ordnung verweilt. Interessant ist da, daß auch in der Lehre, mit welcher sich in der Geschichte

der Wissenschaft sein Name vielleicht noch besonders verbinden wird, dem sozialen Verband eine — man kann es nicht wohl anders verstehen — mystisch transzendente Bedeutung beigelegt wird. Nicht die Familie, sondern der Staat, der älter als die Familie ist, soll der Ausgangspunkt aller Kultur sein. „Diese dominierende Form des sozialen Verbandes", heißt es in der Einleitung, „nennen wir Staat. Wir müssen daher den staatlichen Verband nicht nur begrifflich, sondern auch geschichtlich als die primäre Form der menschlichen Gemeinschaft betrachten, eben als denjenigen sozialen Verband, welcher der tierischen Herde entspricht und seinem Ursprung nach älter ist als das Menschengeschlecht, dessen Entwicklung erst in ihm und durch ihn möglich ist[1]). — In dem Zusammenhang, in den sie sich uns hier einfügt, verliert E. M.s Theorie von ihrer Paradoxie, nur daß der Name Staat für die in sich beruhende Einheit, in welcher das Wesen der Menschheit seinen Ursprung hat, befremdlich bleibt.

Recht eigenartig kommt dann die Verbindung von Ästhetischem und Moralischem im naturbeseelenden mythischen Denken zum Ausdruck in den fast gleichlautenden Wendungen, mit denen E. M. die fraglichen Begriffe erläutert. § 95 wird die Kunst zurückgeführt auf den „Trieb sein innerstes Wesen in freier Schöpfungstat zu betätigen, sich neben der realen Welt, an die der Mensch gebunden ist, aus freier Kraft eine zweite Welt zu schaffen, in der er frei schalten kann". Diese Welt wird bezeichnet als „nicht die Welt, wie sie ist, sondern wie sie der Idee nach sein soll"[1]). § 47 heißt es von der Naturbeseelung des mythischen Denkens, daß in diesem Denken die Erscheinungen „durch die gestaltende Kraft der Phantasie ein selbständiges Leben erhalten, in dem sie sich weit über die ursprüngliche Bedeutung hinaus entwickeln können". Und § 77 wird die Höherentwicklung der Religion dahin gekennzeichnet, daß allem Widerspruch der Erfahrung zum Trotz der Mensch kraft eines „unüberwindlichen Gefühls" daran festhalte, daß die sittlichen Gebote der sozialen

1) Von mir gesperrt.

Gemeinschaft etwas Absolutes seien, mächtiger als die Naturordnung, welche die Welt tatsächlich beherrsche, und dann wird in bezug auf die Welt des Glaubens gesagt: „Neben die Welt, wie sie ist, tritt damit die Welt wie sie sein sollte“ [1]), also genau das Gleiche wie von der Welt der Kunst. — Zwar heißt es § 46 auch von den „frei in der Welt umgehenden Seelen oder Geistern“: „So tritt neben die Welt der sinnlich wahrnehmbaren Lebewesen eine zweite übersinnliche Welt der Geister“. Aber diese zweite Welt, aus der die Geister, „durch Zauber gezwungen“, in die materielle Welt eintreten können, würde E. M. schwerlich auch die „Welt, wie sie (der Idee nach) sein soll“, nennen.

So hätten wir denn durch den Rekurs auf die moderne ästhetische Naturbeseelung den Göttervorstellungen des mythischen Denkens im Unterschied von den Geistervorstellungen des Zauberwesens, die im modernen Denken allen Halt verloren haben, einen andern Ursprung und zugleich einen unverlierbaren sittlichen Wert ausgemacht. Aber nicht nur ästhetischen, auch noch religiösen Charakter hat diese moderne Naturbeseelung. In „Maximen und Reflexionen“ sagt Goethe: „Den teleologischen Beweis vom Dasein Gottes hat die kritische Vernunft beseitigt, wir lassen es uns gefallen. Was aber nicht als Beweis gilt, soll uns als Gefühl gelten, und wir rufen daher von der Brontotheologie bis zur Niphotheologie alle dergleichen fromme Bemühungen wieder heran. Sollten wir in Blitz und Donner und Sturm nicht die Nähe einer übergewaltigen Macht, im Blütenduft und lauen Luftsäuseln nicht ein liebevoll sich annäherndes Wesen empfinden dürfen?“ Das ist nun mehr antik als christlich gesprochen; aber auch die Bibel kennt eine solche Vermittlung göttlicher Nähe.

Und dennoch hat die Verbindung von Religion und Ästhetik ihre Bedenken, kaum weniger groß als die von Religion und Magie. Auch Goethes Ausspruch macht den Eindruck, als sei die darin ausgesprochene Empfindung in großer Gefahr, sich in schönen Schein zu verflüchtigen. Sehr nachdrücklich betont darum

1) Von mir gesperrt.

H. Maier, daß das religiöse Denken sich, im Unterschied vom ästhetischen, nicht mit bloßer Illusionswirklichkeit begnügen könne, sondern „objektive Geltung im eminenten Sinne" verlange, und daß dies Verlangen „in der Glaubensfunktion als solcher" liege (S. 519). Das bedeutet für ihn aber, daß die Wirklichkeit der religiösen Vorstellungen dem Glauben „völlig identisch" sei mit der Wirklichkeit der „Erkenntnisobjekte" (S. 535) und der Glaube, „auch wo er seine Objekte als über die Erfahrungssphäre hinausliegend betrachtet", sie doch „innerlich mit ihr zusammenfasse" (S. 536). Diese Auffassung führt ihn zu der Annahme, die religiöse Vorstellung unterscheide sich von der ästhetischen durch „Suggestion", auch Autosuggestion, mittels welcher sich die Gläubigen also die Wirklichklit ihrer Vorstellungen vortäuschen (S. 546 und 538). Danach kann dann der Ausspruch nicht mehr überraschen, daß „möglicherweise einmal die intellektuelle Entwicklung der Menschheit über die wechselnden Glaubensdichtungen hinwegschreiten wird" (S. 547).

So zeigt sich denn bei dem Psychologen der gleiche Widerspruch in der Beurteilung der Religion wie bei dem Anthropologen. Einerseits verknüpft auch er sie aufs engste mit der Moral: „Schwer scheint es, die Grenze zwischen sittlicher und religiöser Weltdeutung zu ziehen. — — Es ist gar kein Zweifel, daß es einen rein ethischen Gottesglauben gibt. Wenigstens kann das zweckfetzende Subjekt, das von der ethisch-teleologischen Weltanschauung vorausgesetzt werden muß, unbedenklich als Gott bezeichnet werden" (S. 799). — Anderseits sind auch für ihn die religiösen Vorstellungen doch nur von der Glaubensfunktion als solcher unzertrennliche Täuschungen. — Es erklärt sich dies für uns daraus, daß er, obschon er die Religion im allgemeinen höher einschätzt als E. M. und sicherlich dessen Schlußurteil über ihr Verhältnis zur Moral nicht unterschreiben würde, doch, was den geschichtlichen Ursprung anbetrifft, sich ganz auf E. M.s Seite stellt. Auch bei ihm erwächst sie aus dem Zauberwesen. Ja, während E. M. doch wenigstens auch noch wieder von einer unüberbrückbaren Kluft zwischen Geistern und Göttern redet, läßt H. M. namentlich die Seelengötter eine willkommene Handhabe

zur Anknüpfung ethischer geistiger Züge bieten, obwohl er zugeben muß, daß sie dann kaum mehr an ihre ursprüngliche Gestalt erinnern, an die Seelenschatten, „denen keineswegs geistige Eigenschaften und Betätigungen zuerkannt wurden“ (S. 524).

Der innere Widerspruch, der sich in beider Aussagen über das Wesen der Religion findet, danach diese als ein Dornbusch erscheint, der Feigen trägt, beruht auf dem Gleichen. Beide verquicken Religion und Magie, und beide tun das, weil sie die religiösen Vorstellungen aus einer Grenzüberschreitung der kausalen Erkenntnis erklären wollen: der Schein (der Beseelung, der Wirklichkeit) wird für Wahrheit, Wirklichkeit gehalten. Hier also müssen wir bei dem Versuch, jenen Widerstreit zu heben, einsetzen.

Wir konnten uns E. M. gegenüber darauf berufen, daß — mit Uhland zu reden — die „Befreundung mit der Natur“, welche sie als götterbeseelt erscheinen läßt, eine „Wahrheit geblieben“, und uns von H. M. den hohen sittlichen Gehalt der Naturbeseelung und insbesondere ihre intuitive Art, frei von aller verstandsmäßigen Übertragung der eigenen seelischen Vorgänge auf andere, bezeugen lassen. Dies Zeugnis gilt aber bei H. M. zunächst nur der ästhetischen, nicht der religiösen Vorstellungsweise. Vielmehr tritt er unserm Bemühen, den religiösen Vorstellungen einen andern Ursprung auszumachen als den magischen, mit seiner Bestimmung der religiösen Wirklichkeit entschieden entgegen. — Müssen wir denn aber schon zurückweichen vor der Behauptung, daß der Glaube eine Realität seiner Gegenstände involviere, die mit der Wirklichkeit der Erkenntnisobjekte völlig identisch sei, und daß die religiöse Phantasie ihre Objekte in einer Weise als wirklich vorstelle, die „von dem Objektivitätsbewußtsein der kognitiven Phantasievorstellungen“, d. i. von der Gewißheit der wissenschaftlichen Hypothesen „in keiner Weise abweicht“ (S. 535)? — Treten wir dieser Behauptung einmal näher!

H. M. unterscheidet drei Stufen der religiösen Vorstellungsweise. Auf der ersten, der Stufe der „unternatürlichen“, steht der Fetischismus. Auf ihr sind die Vorstellungen durchaus

magisch, da „Zauberei die einzige Form ist, in der die Wirksamkeit des Fetisch vorgestellt werden kann" (S. 521). Von der Vorstellungsweise dieser Stufe heißt es, sie wäre natürlich, wenn sie sich in ihrer religiösen Kausaldeutung an die natürliche anzulehnen suchte, und die von ihr vorgestellte Macht ein Bestandteil der Erfahrungswirklichkeit wäre. Man kann also nach H. M.s eigener Erläuterung nicht wohl sagen, daß auf der unternatürlichen Stufe die Wirklichkeit der religiösen Vorstellungen im Bewußtsein des Gläubigen „völlig identisch" sei mit der Wirklichkeit der Objekte der kognitiven Erkenntnis und, sofern sie über die Erfahrung hinausgehen, mit der Wirklichkeit ihrer Hypothesen, sei es auch nur um deswillen nicht, daß das Denken den geordneten Zusammenhang der Erfahrungswirklichkeit noch nicht erfaßt hat. Umgekehrt müßte sich danach für die Stufe der „natürlichen Vorstellungsweise" jene Bestimmung der religiösen Wirklichkeit als völlig passend erweisen. Aber H. M. macht auch innerhalb ihrer Vorstellungen noch einen Unterschied. Schon auf ihr „genügt die natürliche Vorstellungsweise dem religiösen Bedürfnis nicht", und es werden in die Naturgötter Züge eingetragen, die ihnen ursprünglich fremd sind. „Zwar die Sonnenstrahlen wird der Naturmensch samt ihren segens- oder verhängnisvollen Wirkungen auf das Naturding die Sonne zurückführen. Aber wenn er Wind, Regen, Blitz, Donner auf ein göttliches Wesen bezieht, ist er versucht, das letztere als eine nicht unmittelbar sichtbare, hinter den Erscheinungen wirksame Macht, die nicht in die sinnlich erfahrbare Welt einzubeziehen ist (!), vorzustellen. — — Da stehen wir bereits vor transzendenten Glaubensgebilden" (S. 524). Eine solche Unterscheidung zwischen der Sonne einerseits, Regen, Wind usw. anderseits ist ein Novum, und die Religionswissenschaft wird auch schwerlich gelten lassen, daß im Sonnengott eben nichts als das sinnlich erfahrbare Naturding Sonne vorgestellt werde, und erst im Windgott ein transzendentes Glaubensgebilde. Zugeben kann man nur, daß in den religiösen Anthropomorphismen, denen die Erscheinungen des Windes zugrunde liegen, die Abweichung vom empirisch Gegebenen noch größer ist, weshalb denn auch in ihnen

zugleich noch deutlicher wird, wie unzulänglich die Erklärung aus Suggestion ist. Am deutlichsten aber zeigt sich das bei den Glaubensvorstellungen, die der höchsten Religionsstufe angehören. Nur Vision und Wunder scheinen auch da eine Ausnahme zu machen.

Für letztere trifft ja in gewissem Sinne zu, daß es sich bei ihnen um Vorstellungen der religiösen Phantasie handelt, die für den Glauben die Realität der Erkenntnisobjekte haben und von ihm in die sinnlich erfahrbare Welt einbezogen werden, und beide lassen auch in weitem Maße die Erklärung aus Suggestion zu. Sie mögen denn auch vor allem H. M.s Bestimmung der religiösen Wirklichkeitsgewißheit veranlaßt haben. Aber beide haben zu ihrer Voraussetzung eine mehr oder weniger ausgebildete religiöse Vorstellungswelt, und je höher deren Vorstellungen entwickelt sind, desto stärker wird sich auch in bezug auf Vision und Wunder bei ihren Glaubensträgern und -zeugen das Bewußtsein geltend machen, daß es sich dabei doch zugleich um eine Realität handelt, die mit der Realität der empirischen Erkenntnisobjekte nicht identisch ist, um eine „andere Welt", um Erscheinungen, die nur insofern religiöse Bedeutung haben, als sie aus dem empirischen Zusammenhang gelöst werden, und mit deren Wirklichkeit es sich dann ähnlich verhält wie mit der „Stimmungswirklichkeit" der ästhetischen Scheinobjektivierung, von der H. M. (S. 491) bemerkt, daß ihre Inhalte je nach Bedarf räumlich und zeitlich vorgestellt werden, aber dieser Raum und diese Zeit seien Phantasieprodukte, Anschauungsformen der Stimmungsobjekte. Allerdings beansprucht die rechtgläubige Dogmatik für die biblischen Wunder geschichtliche Tatsächlichkeit, „objektive Geltung im eminenten Sinn"; aber sobald über diese Wunder gepredigt wird, d. h. sobald sie zu Gegenständen einer rein religiösen Tatsachendeutung werden, alsobald werden sie umgesetzt in innerliche Erlebnisse und auf eine Weise vergegenwärtigt, daß man davon wohl sagen kann: „Aber dieser Raum, diese Zeit sind Anschauungsformen der Stimmungsobjekte". Dem trägt auch H. M. Rechnung, indem er die religiösen Vorstellungen als „Tatsachendeutung" charakterisiert, die sich an die „empirischen kognitiven Funktionen

anlehnt" (S. 521). Darin liegt doch, daß das gläubige Bewußtsein noch einen Unterschied macht zwischen der Wirklichkeit seiner Vorstellungen und der der empirischen Objekte, daß seine Gewißheit mithin nicht als auf Suggestion beruhend bezeichnet werden darf. Und affektive Tatsachendeutung nimmt H. M. auch schon bei den Fetischverehrern an, wie denn auch E. M. alle Götter jederzeit „sinnlich und übersinnlich" aufgefaßt werden läßt.

Bei gewissen Glaubensaussagen ist H. M.s Verständnis des religiösen Wirklichkeitsbewußtseins geradezu unmöglich. So, wenn Paulus schreibt: „Dieweil wir wissen, daß unser alter Mensch samt ihm gekreuzigt ist". Oder: „Sind wir aber mit Christus gestorben, so glauben wir, daß wir auch mit ihm leben werden". Oder: „Da wir tot waren in den Sünden, hat er uns mit Christus lebendig gemacht und uns samt ihm auferweckt und in das himmlische Wesen gesetzt in Christus". Es ist zunächst nicht zu bezweifeln, daß alle diese Aussagen sich auf etwas beziehen, das im „eminenten Sinne wirklich" ist; aber ebenso sicher ist doch, daß dies bereits gegenwärtige Sterben und Auferstehen auch von Paulus nicht gedacht werden kann als völlig identisch mit Vorgängen, die sich in empirischer Zeit, an empirischem Orte vollziehen, und auch daß nimmermehr die Aussagen gläubiger Gewißheit über himmlische Dinge auf eine Stufe gestellt werden dürfen mit den wissenschaftlichen Hypothesen, die zur Erklärung und Beherrschung von Naturvorgängen dienen. — Auf der höchsten Stufe des religiösen Denkens stellen sich denn auch ausdrückliche Aussagen ein über den Widerspruch der Glaubensvorstellungen zum Verstand, zur Erkenntnis des „natürlichen Menschen", der „nichts vom Geist Gottes vernimmt", dem das Wort vom Kreuz eine „Torheit" ist, da es „geistlich ergründet" sein will, es „geistlicher Sprache für geistliche Dinge" bedarf. Von den Gläubigen heißt es: „Wir aber sehen auf das Unsichtbare, denn was sichtbar ist, das ist zeitlich, was aber unsichtbar, das ist ewig". Das Sehen auf Sichtbares und das Sehen auf Unsichtbares werden da doch auseinandergehalten —, das zeitliche und das ewige Erkenntnisobjekt —, als eben nicht völlig identisch. Und das Gleiche wird ausgedrückt durch den Gegensatz des Glaubens

zum Schauen oder vollendeten Erkennen Gottes. „Wir wandeln", sagt Paulus, „im Glauben und nicht im Schauen", obschon für ihn „unser Wandel" bereits „im Himmel ist". Von solchem Widerstreit im religiösen Bewußtsein weiß auch H. M. sehr wohl selber und schreibt davon (S. 547): „Auch der kritische Philosoph bleibt im Grunde noch religiös: Die Antinomie zwischen Glauben und Wissen, dem affektiven emotionalen, und dem kognitiven Faktor des Glaubens selbst wird auch aus der Geschichte nicht verschwinden. Sie hat zuletzt wie andere Antinomien ihren Grund in der Endlichkeit des menschlichen Wesens". — Das ist ganz in Paulus' Sinne geredet. In nichts anderem sieht schließlich auch er den Grund für die Unvollkommenheit aller Gotteserkenntnis.

Wir bemühten uns um eine Unterscheidung von Religion und Zauberwesen; gefunden haben wir zunächst eine anthropologische und psychologische Bestimmung des letzteren, die es nur noch herauszustellen gilt. — Auf Grund von E. M.s Darstellung erkannten wir als maßgebend, nicht für den Götter-, wohl aber für den Geisterglauben die Vorstellung, daß die Seelen beim Tode aus dem Körper herausfahren, als Geister ein schattenhaftes Dasein führend, die Welt bevölkern, zuweilen sichtbar werden, auch wieder in andere Körper eingehen, in unheimlicher Weise in den natürlichen Lauf der Dinge eingreifen und durch allerlei Mittel in die Gewalt der Lebenden geraten können. Wir erkannten demnach, daß das Zauberwesen so im Tode und der Todesfurcht wurzele wie die Religion im Leben und Lebenstrieb. Damit stimmt auch H. M.s auf das Geisterwesen des Fetischismus sich beziehende Erklärung: Zauberei sei die einzige Form, in der die Wirksamkeit des Fetisch vorgestellt werden könne. Er gibt auch noch eine andere Bestimmung des Zauberwesens an die Hand. — Nach allem, was wir bereits ausgeführt haben, brauchen wir wohl kaum noch Widerspruch zu fürchten, wenn wir die von ihm der religiösen Vorstellungsweise imputierte Identifizierung des Übersinnlichen mit dem Sinnfälligen, des transszendenten Glaubensgebildes mit dem Naturding, die Vereigentlichung der Bildlichkeit vielmehr für die Charakterisierung

der magiſchen Vorſtellungsweiſe des Aberglaubens und ſeiner Betätigung in der Zauberei in Anſpruch nehmen. Bekanntlich ſpielen in ihr auch Fremd- und Autoſuggeſtion die allergrößte Rolle. — Wir können uns für unſere Auffaſſung auch auf Edv. Lehmanns ſo treffende wie kurze Definition des Aberglaubens berufen: „Ähnlichkeit kann überall als Urſache wirken“, und auf Wuttkes, darnach, was „urſprünglich Bild“ ſei, im Aberglauben „zu ſelbſtändiger Wirklichkeit“ werde. Die beiden Beſtimmungen ſtehen wieder aufs beſte im Einklang.

Unter die uns von H. M. gebotene Definition des Aberglaubens und der Zauberei als Identifizierung des Überſinnlichen mit dem Sinnlichen, des transſzendenten Glaubensgebildes mit dem Naturding, Vereigentlichung des Bildlichen fällt auch der Geiſterglaube, wie ihn E. M. charakteriſiert. Und wenn er ihn als „primitive Pſychologie“ bezeichnen kann, ſo teilt die Pſychologie darin nur das Los der meiſten Wiſſenſchaften, in ihren Anfängen mit Aberglauben verquickt zu ſein. Dieſe „primitive Pſychologie“ überſchreitet nämlich die der Pſychologie mit dem Analogieſchluß und ſeiner Bewahrheitung in der Erfahrung geſteckten Grenzen und erweiſt ſich als eine Verquickung des kauſalen und bildlichen Erkennens. Auf die dem Selbſtbewußtſein urſprüngliche Vorſtellung der Seele als des „lebendigen Agens“, welche „auf unmittelbarer Erfahrung beruht“ und „ſo gut die Vorausſetzung des Denkens iſt, mit der wir die Erfahrung zu begreifen ſuchen, wie die Kauſalitätsbeziehung“ (§ 46) wendet ſie, eben um auch jene Vorſtellung zu „begreifen“, die auf ſinnfällige Objekte gehende Kauſalitätsbeziehung an, und damit daß ſolcherart die vom Körper durch den Tod getrennt gedachte Seele „für den primitiven Menſchen zum Objekt ſinnlicher Wahrnehmung werden kann“ (S. 522), wird ſie recht eigentlich zum „Geſpenſt“. Mit der urſprünglichen Vorſtellung der Seele als des „lebendigen Agens“, wie ſie E. M. von der widerſpruchsvollen, geſpenſterhaften unterſchieden wiſſen will, iſt aber der „Lebenstrieb“ bei H. M. gleichzuſetzen, von dem er ſagt, daß er „im ſittlichen Streben ſeinen konzentrierteſten und vollendetſten Ausdruck findet“. Und dieſer iſt es wiederum, der, wie wir oben, im Anſchluß an

H. M. darzutun versuchten, sich in der religiösen Naturbeseelung ausgestaltet, in deren Bildlichkeit sich die Seele ebensowohl in der Natur findet als in sie einschaut und einfühlt. „Sage man immerhin", schreibt davon Uhland, „der Mensch verlege nur seine Stimmung in die fühllose Natur, er kann nichts in die Natur übertragen, wenn sie nicht von ihrer Seite selbsttätig anregend entgegenkommt."

Wenn nun auch das Bild des Zauberwesens, das wir der Darstellung der beiden Forscher entnahmen, in sich einheitlich ist, so bieten sie uns doch verschiedene Aufnahmen. In E. M.s Darstellung tritt uns das Zauberwesen im Geisterglauben als von einer gewissen Selbständigkeit entgegen in gespenstisch furchtbarer, in teuflischer Gestalt; wir können seine Lebensfeindlichkeit, Unsittlichkeit, Gottwidrigkeit verstehen lernen. H. M. verhilft uns zur Einsicht in das Vermögen des Aberglaubens, sich schmarotzend an alle religiösen Vorstellungen zu klammern. Es kann eben bei jeder religiösen Vorstellung an Stelle der geistig bildlichen Fassung von sittlicher Bewahrheitung eine mechanisch eigentliche treten, welche die transszendenten Glaubensgebilde in die empirische Wirklichkeit hinabzieht, so daß derart Religion jederzeit in ihren Vorstellungen und Bräuchen in Aberglauben und Magie verkehrt werden kann. Dann hat die „Befolgung eines Moralgebots für die Religion nicht mehr Bedeutung als die Befolgung einer rituellen Vorschrift — ja sie tritt oft hinter dieser zurück" (§ 72). Aber es eifern dagegen die prophetischen Persönlichkeiten dann auch im Namen der Religion. — Die gröberen Formen des Aberglaubens sind auf einem geistig entwickelteren Standpunkt leicht als Aberglaube erkennbar, die feineren jedoch, die Begleiterscheinung der höheren Religion, bekannt als toter Glaube, Buchstabenglaube, können sich leicht der Beobachtung, auch noch der Selbstbeobachtung entziehen.

Da nun bei unentwickeltem sittlichem Bewußtsein die religiösen Vorstellungen dem abergläubischen Verderben besonders stark ausgesetzt sein, ja von Aberglauben völlig überwuchert werden müssen, so muß bei einer Höherentwicklung es den Anschein gewinnen, als ob die Religion aus dem Zauberwesen „erwachse", als ob die

Geister „durch geregelte Anschauungen und Beziehungen“ in Götter „umgewandelt“ würden, während man doch höchstens umgekehrt sagen dürfte, daß in der magischen Fassung die Götter zu Geistern würden, d. h. in Art der Geister vorgestellt würden. So kann auch die Seele wohl zum Gespenst werden, d. h. in der „primitiven Psychologie“ als getrennt vom Körper gedacht werden, das Gespenst aber wird damit noch nicht zur Seele, daß es gedacht wird als wieder in einen Körper eingehend. Die Seele ist eben nicht in einen Körper eingeschlossen, sondern hat an ihrer leiblichen Erscheinung, an dem „körperlichen Ich“, das in der Reflexion des Selbstbewußtseins mit dem psychischen identifiziert wird (S. 205 f.), die Vermittlung einer sittlichen Gemeinschaft in einer idealen Welt und das vielleicht in einem noch ungeahnten Maße, wenn nämlich die „Telepathie“ sich als Wahrheit herausstellen sollte und etwa gar dem Willen des Menschen untertänig werden. Der Anfang der Verbindung von Seele und Körper ist darum eben wie das Ende für das Selbstbewußtsein undenkbar, und so „liegt“ denn auch „der Anthropomorphismus im Wesen jeder Religion“ (S. 528). — Auch bei den wilden Völkern, die jetzt von Geisterglauben und Zauberwesen geknechtet sind, haben sich überall Spuren einer uralten Gotteserkenntnis erhalten. Immerhin kann im Verhältnis von Religion und Magie jener nur eine begriffliche, nicht eine geschichtliche Priorität ausgemacht werden.

E. M., der durch „geregelte Anschauungen und Beziehungen“ die Geister in Götter umgewandelt werden läßt, schreibt doch auch gerade wieder dem Zauberwesen eine gewisse Regelmäßigkeit zu, wenn er (§ 48) sagt, es hätte zur Ausbildung des ersten Sondergewerbes geführt, seine Mitglieder seien im „Besitz einer festen Tradition, die sie weitergeben und vermehren, und die die Summe alles Wissens enthält, das der Stamm in seiner Entwicklung erworben hat“. Zwar läßt er dies Element dann auch wieder materiell und geistig „einen furchtbaren Druck“ ausüben, der „alle freie Entwicklung hemmt“. — Es ist das eben die Pseudogesetzmäßigkeit des Aberglaubens, der Frazer im „Golden Bough“ unermüdlich nachgeht, und auf Grund deren er Magie

und Wissenschaft aufs engste verbindet, um beide der Religion diametral gegenüber zu stellen. Denn in direktem Widerspruch zu E. M. macht er, auch dem Aberglauben gegenüber, die Willkür und Ordnungslosigkeit zum Prinzip der Religion. G. B. I, p. 63: „It will readily be perceived that religion is opposed in principle both to magic and science, both of which take for granted that the course of nature is determined not by the passion or caprice of personal beings, but by the operation of immutable laws acting mechanically.“ Doch braucht man, um zu beweisen, daß der Aberglaube gar nicht imstande ist, die Vorstellung von unabänderlichen Gesetzen zu bilden, sondern es zu nichts mehr bringt als zu Wahnsinn, in dem Methode ist, nur an die Sinnlosigkeit seiner Regeln und Formeln zu erinnern [1]). „Erwachsen“ kann die Wissenschaft so wenig aus dem Zauberwesen wie die Religion, wohl aber auch daraus hervorgehen, nicht im Sinne der Entwicklung, sondern des sich Losringens. Vielmehr haben beide, Religion und Wissenschaft, im Aberglauben ihren gemeinsamen Feind, are opposed in principle both to magic, und reinere religiöse Anschauungen, durch welche der „furchtbare Druck“ gehoben wird, der „jede freie Entwicklung“ hemmt, sind die Voraussetzung wissenschaftlicher Entwicklung. Denn gerade bei Aberglauben und Zauberwesen ist der Einfluß der Suggestion allmächtig, und die absurde Verquickung der kausalen Erkenntnis mit bildlicher macht auch jede richtige Anwendung der ersteren unmöglich.

Auch noch im Bewußtsein des modernen Psychologen bleibt die ästhetisch religiöse Naturbeseelung „eine Wahrheit“. — H. Ebbinghaus spricht von dem Vermögen interesseloser wunschlos genießender Naturbetrachtung als von einem „wunderbaren Höhepunkt seelischer Entwicklung“, auf welchem sich erst das eigenste Wesen der Seele offenbart, einer „außerordentlich wertvollen Fähigkeit der Seele“, durch die sie „noch über die Kunst hinausgeführt“ wird (Abriß d. Psych. S. 181). Dagegen kann

1) Vgl. in der „Zeitschrift für Missionskunde usw.“ 1910, VI, die Kritik von Frazers „Golden Bough“.

die mit der Geistervorstellung gegebene „Beseelung" der Naturobjekte als eine Vorstellungsweise bezeichnet werden, die ernst zu nehmen sich heute auch der Ungebildete schämt. Eine Einschränkung muß da freilich gemacht werden: die Vorstellung vom Tod als Trennung von Leib und Seele haftet auch noch im Denken des modernen Menschen, ja des Philosophen. Aber doch ist auch da das Verhältnis ein anderes. Der Philosoph ist sich klar, daß es sich dabei um eine zwar zunächst unvermeidliche, aber in sich haltlose, der Wissenschaft völlig fremde Vorstellung handelt, die wohl den vulgären Unsterblichkeitsglauben bestimmt, an sich jedoch keinen sittlichen Wert hat. Umgekehrt kann den sittlichen Wert und die unveräußerliche Wahrheit des Naturgefühls der Philosoph nur um so besser erkennen und in den alten Naturbildern des Mythus immer noch eine ahnungsvolle Veranschaulichung der Idee der Unsterblichkeit finden. — Dem widerspricht nicht, daß mit der Vorstellung von der nackten Existenz der Seele sehr wohl Beziehungen von durchaus sittlicher Natur zusammengehen können, nur hängen diese Beziehungen nicht innerlich mit jener unter den Eindrücken des Todes gebildeten Vorstellung zusammen. Sie stammen vielmehr allein aus der sittlichen Lebensgemeinschaft, den fortwirkenden Eindrücken des sozialen Verbundenseins, die sich mächtiger erweisen als die des Todes und darum auch, wenigstens wo sie stärker hervortreten, ein besonderes Pietätsverhältnis zu ihrer Voraussetzung haben. Dementsprechend kann auch der Ahnenkult eine Verbindung eingehen mit den Vorstellungen einer höheren Lebensgemeinschaft, obschon dieser Pakt im Grunde seinem wahren Wesen nicht entspricht (S. 524). Wo der Geisterglaube die Herrschaft hat, kommt er auch nicht zustande oder wird wieder aufgehoben. So stellen die Missionare fest, daß bei den wilden Völkern der Ahnenkult nur von Furcht eingegeben ist, worauf bekanntlich auch unter uns die alten Sitten bei Tod und Begräbnis noch deuten.

Nun mag man unsern Versuch, die Religion aus den Umklammerungen der Magie zu lösen, hinsichtlich der Definition der letzteren gutheißen, das aber, was dabei der Religion vorbehalten bleibt, wird niemand für genügend befinden. Zwischen diesem mythischen

Naturgefühl und dem, was unter uns noch als Religion lebt, scheint der Gegensatz kaum geringer als der Gegensatz, welchen wir in E. M.s Aussagen über die Religion aufdeckten. Ja die Frömmigkeit unserer Tage würde ihre Vorstellungsweise weit eher in dem wiederfinden, was H. M. über die religiöse Wirklichkeit sagt, als in der oben gekennzeichneten Naturbeseelung, und das umsomehr, als die größte Gefahr, die ihren Vorstellungen heute droht, gerade die ist, daß sie in Mythen aufgelöst werden. — Wir haben aber auch mit jener Unterscheidung durchaus nicht bereits das Wesen der Religion bestimmen wollen, sondern zunächst nur die Art der religiösen Naturbeseelung im Unterschied von der magischen. Freilich muß damit dann jede weitere Wesensbestimmung der Religion von uns in Beziehung gesetzt werden können. Wir haben zugleich auch ausdrücklich anerkannt, daß die Glaubensvorstellungen sich von den ästhetischen durch die vollste Wirklichkeitsgewißheit unterscheiden, und die kann für das Naturgefühl und seine Naturbeseelung eben nicht in Anspruch genommen werden. Es bleibt also noch unsere Aufgabe, die vermittelnden Beziehungen zu finden zwischen dem Naturgefühl, dessen Verwandtschaft mit den alten naturreligiösen Vorstellungen unverkennbar ist, und den religiösen Vorstellungen, die in unserer Zeit noch Wirklichkeitsgewißheit haben. Und wir sind zugleich vor die Frage gestellt: Welcher Art ist die religiöse Wirklichkeitsgewißheit? oder: Welches ist das Verhältnis des Gottesbegriffs zur Naturgesetzmäßigkeit? — Wollten wir uns etwa zurückziehen hinter die Versicherung, die religiösen Vorstellungen wären zwar für den Gläubigen von der größten Wirklichkeitsgewißheit begleitet, aber da dieselbe nicht verstandesmäßig erweisbar sei, müsse sie eben als Geheimnis des Glaubens respektiert werden, so würden wir von der Wissenschaft nicht verlangen können, daß sie einen Unterschied mache zwischen der religiösen Wirklichkeit und der unerklärlichen, unbegreiflichen, welche auch Aberglauben und Magie für ihre Vorstellungen beanspruchen.

Für das, was wir suchen, scheint uns zunächst H. M. den günstigeren Anknüpfungspunkt zu bieten. Nach E. M.s Darstellung des Verhältnisses der Religion zum „wissenschaftlichen Denken

der Philosophie" besteht zwischen beiden ein unausgleichbarer Gegensatz, „der alte Gegensatz zwischen den spontan und willkürlich wirkenden, in den Formen des mythischen Denkens erfaßten Willenskräften und der Idee der Gesetzmäßigkeit, welcher im Gottesbegriff selbst enthalten ist". In dem modernen wissenschaftlichen Denken löse sich die Idee der Gesetzmäßigkeit von dem Gottesbegriff wieder los, und das bedeute die Befreiung des menschlichen Geistes (§ 90). Es liegt dies ja auch durchaus auf der Linie derjenigen Betrachtungen, die ihren Ausgang bei dem Ursprung der Religion im Zauberwesen nehmen. — H. M. dagegen erreicht einen Ausgleich der wissenschaftlichen und religiösen Weltanschauung da, wo er den Beziehungen zwischen Religion und Moral nachgeht, die sich für ihn schon aus der Bedeutung ergeben, welche für beide der „Lebenstrieb" hat, und diese Beziehungen bis zur völligen Identifizierung durchführt. Allerdings verläßt er damit den Boden der Psychologie und geht über zu einer Metaphysik, die auch als „kritische" es immerhin nur zu Ergebnissen von hypothetischer Gewißheit bringt.

Die kritische Metaphysik erreicht ein „transsubjektives X, das in ideale Beziehung zur Vorstellungstätigkeit oder vielmehr zu deren transsubjektivem Grund tritt". Abhängigkeit ist dafür nur ein unzutreffender, unzulänglicher Ausdruck, und „daß diese Abhängigkeit nicht als Kausalbeziehung gedacht werden darf, ist für uns selbstverständlich" [1]) (S. 334). Nur symbolische Bezeichnungen sind dafür verwendbar. Als „höchste Stufe" religiösen spekulativen Denkens wird es bezeichnet (S. 546), „wenn das Glaubensobjekt, auf das sich der religiöse Affekt richtet, jenes unbedingte" (jenes transsubjektive X) „ist, das sich der kritisch regulierten kognitiven Phantasie als Urgrund des Seins und Erkennens erschließt". Und S. 799 heißt es endlich: „Es ist gar kein Zweifel, daß es einen rein ethischen Gottesglauben gibt. Wenigstens kann das zwecksetzende Subjekt, das von der ethisch teleologischen Weltanschauung vorausgesetzt werden muß, unbedenklich als Gott bezeichnet werden". — Haben wir

1) Von mir gesperrt.

hier nicht, was wir suchten? Wirklichkeit, aber transszendente und, wenn auch von hypothetischer Gewißheit, so doch nicht von der Gewißheit der wissenschaftlichen Hypothesen, für welche die Kausalbeziehung so selbstverständlich ist wie für jene andere die symbolische? — H. M. gibt uns auch die Antwort auf unsere Frage. „Rein spekulative Gottesideen", sagt er S. 537, „genügen dem religiösen Bedürfnis in keinem Fall". Und wenn er von jener „höchsten Stufe" der religiösen Spekulation bemerkt, es sei auf ihr „der Wahrheitsnorm offenbar in idealer Weise genügt", so setzt er sogleich hinzu, „freilich ganz auf Kosten des emotional-affektiven Interesses an der Religion". Der „Lebensnerv der gläubigen Phantasie sei durchschnitten". In der Tat haben die Ideen der religiösen Spekulation, deren Negativität auch J. F. Fries hervorhebt (W. G. A. S. 122), für den Glauben vorzüglich nur die Bedeutung, daß sie seine Vorstellungen, eben damit, daß sie die Kausalbeziehung ausschließen, vor abergläubischer Verquickung mit kausaler Vereigentlichung schützen können.

Der „Lebensnerv der gläubigen Phantasie" ist nicht eingebettet in erkenntnistheoretische Abstraktionen, sondern in die religiösen und sittlichen Bewußtseinsvorgänge, die als das „innerliche Erleben" ihrer Vorstellungen bezeichnet werden. Er entspringt nicht im Wissen, sondern Gewissen. Darum können wir erwarten, in H. M.s psychologischer Analyse der moralischen Imperative mehr von der religiösen Wirklichkeit zu finden als in seiner kritischen Metaphysik. Hier ist für uns nun besonders interessant zu beobachten, wie er, nachdem er einerseits alle Erklärungen für die imperative Art der sittlichen Motive aus von außen kommenden Einflüssen und Utilitätserfahrungen verworfen hat, andererseits auch wieder aller religiösen Begründung auszuweichen sucht, so sehr es ihn immer wieder zu ihr zieht. Als „einzige Deutung des imperativen Moments der sittlichen Motive, die seiner tatsächlichen Beschaffenheit völlig gerecht wird", will H. M. (S. 776) nur die Einsicht gelten lassen, „daß die Zweckobjekte, auf welche das Wertgefühl sich bezieht, Gegenstände des Vollkommenheitsbegehrens, Begehrungsobjekte des auf höchste Steigerung des

persönlichen Lebens gerichteten Ichwillens und zugleich des aus dem menschlichen Rassetrieb, dem spezifisch humanen Trieb, hervorgehenden und darum zugleich allgemein menschlichen Begehrens sind". Der Schluß dieser Erklärung erinnert an E. M.s Ableitung von Moral und Recht aus der „lebendigen Zwangsvorstellung", dem „wenn nicht klar erkannten, so doch latenten und darum nur um so unmittelbarer wirkenden Bewußtsein, daß das Einzelwesen ohne den Verband überhaupt nicht existieren, sich nicht von ihm loslösen kann und sich darum auch seinen Forderungen und Ordnungen unterwerfen muß, mag ihm das im Einzelfall auch noch so sehr widerstreben". Die Bedeutung dieses Moments in E. M.s Darstellung für die Beziehung von Moral und Religion ist bereits von uns verwertet worden (oben S. 557); noch deutlicher zeigt sie sich bei H. M. „Am nächsten der Wahrheit" kommt für ihn (S. 777) die „autonome Gebottheorie". Denn „nicht gering" sei die Versuchung, die „sittliche Tendenz, die auf Vollkommenheit der Persönlichkeit hinzielt", auf den Willen „eines höheren übersinnlichen Ichs" zurückzuführen und das Verhältnis des Persönlichkeitswillens zum Ichwillen als Befehlsverhältnis zu deuten. In Wahrheit könne ja der Persönlichkeitswille als der Wille der höheren besseren Seite des Ich bezeichnet werden. Er sei aber doch in jedem Fall nur ein Moment des Ichwillens. Ihn als Gebotsteller zu betrachten, sei bildliche Vorstellungsweise, und zwar werde das Bild besser vermieden, da es inadäquat sei und, sofern es nicht als getreuer Ausdruck für die Sache genommen werden könne, irreführend. — Erst akzeptiert H. M. die religiöse Vorstellung und stellt dem Ichwillen als höheren den Persönlichkeitswillen gegenüber, dann zieht er wieder in etwas zurück, die beiden Willen sind nur verschiedene Seiten des Ich, der eine repräsentiert die gute, der andere die schlimme Seite, und endlich läßt er den Persönlichkeitswillen als einen vom Ichwillen unterschiedenen Willen überhaupt fallen. Er ist nur ein Moment des Ichwillens, der sich freilich der mit diesem Moment gegebenen Tendenz, „obschon sie seiner Natur entspringt", „nicht immer fügt", ja sie „ganz zurückdrängen kann" (S. 770).

Das Schwankende dieser Ausdrucksweise wird man dem Verfasser nicht zum Vorwurf machen, wenn man bedenkt, daß die religiöse Rede, welche für den höheren Persönlichkeitswillen Gott einsetzt, hier eine ganz ähnliche Unbestimmtheit aufweist. Auch in den Aussagen des gläubigen Bewußtseins sind der Ichwille und der Gotteswille sowohl eins (im Glauben) als auch wiederum geschieden. Das Ich widerstrebt Gott und fühlt sich in diesem Widerstreben noch an Gott gebunden, fühlt sich göttlicher Natur. Der Wille Gottes ist sein eigener besserer Wille, kein ihm äußerlich auferlegtes Gebot. Auch das „Zugleich" von Ichwillen und Gemeinschaftswillen, das die beiden Forscher als charakteristisch für das moralische Bewußtsein bezeichnen und darin sie das spezifisch Humane sehen, wird vom gläubigen Bewußtsein immer wieder bezeugt. Es bezieht die Vereinigung mit Gott nicht auf ein Einzel-Ich, sondern die Vereinzelung hört in ihr auf. Endlich wird der Gläubige, der in solchen Reflexionen geübt ist, durchaus zugeben, daß es sich in der Rede von Gott als dem Gesetzgeber — wie bei allen auf Gott bezogenen Aussagen — um eine bildliche Vorstellungsweise handelt, die inadäquat ist. Aber er wird nicht zugeben, daß um solcher Unvollkommenheit menschlichen Erkennens willen die religiöse Ausdrucksweise in ihrer Bildlichkeit gleichzusetzen sei der poetischen, vom Bewußtsein der Illusion begleiteten oder der zwischen beiden stehenden mythischen. Eben die Unmittelbarkeit in der Wiedergabe der imperativen Art des moralischen Bewußtseins unterscheidet sie für ihn davon und verleiht ihr Realität, oder sagen wir größere Realität, verglichen nämlich mit den im Naturgefühl wurzelnden religiös sittlichen Vorstellungen.

Haben wir nun die Antwort auf unsere Frage, welcher Art die religiöse Wirklichkeit sei, oder welches das Verhältnis des Gottesbegriffs zur Naturgesetzmäßigkeit sei, gefunden? Jedenfalls auf die Frage in der ersten Form so weit, daß wir sagen können, das religiöse Wirklichkeitsbewußtein hänge zusammen mit der dargelegten imperativischen Art des sittlichen Bewußtseins. Damit haben wir auch eine gewisse Einsicht gewonnen in den Prozeß der Höherentwicklung der religiösen Vorstellungen, der als Ver-

innerlichung oder Versittlichung bezeichnet zu werden pflegt und den man in jeder Geschichte der Religion dargestellt findet. Derselbe wird da gewöhnlich aufgefaßt als eine spätere Übertragung sittlicher Eigenschaften („sittlicher Forderungen" H. M. S. 670) auf die Götter, darnach denn der Mensch, der seine Sittlichkeit auf die Götter erst übertrug, göttlicher als seine Götter war. Diese Auffassung fanden wir ja auch bei E. M. In der schon mehrfach erörterten Erklärung, Religion und Sittlichkeit hätten nichts mit einander gemein, wird sie nur auf die Spitze getrieben. Daneben tritt dann die auch bereits erörterte gegensätzliche Auffassung. Wüßte er nur von einer dem Wesen der Götter widerstrebenden Verbindung von Religion und Sittlichkeit, die sich immer wieder löst, so würde er ja auch nicht von jenem Prozeß der Versittlichung als von einer „inneren Umwandlung" reden können. — Sehr fein wird die innere Umwandlung der Gottesvorstellung beschrieben von Uhland in dem Ausspruch, den wir schon zweimal teilweise angeführt haben. Möge er hier noch einmal ganz stehen! „Sage man immerhin, der Mensch verlege nur seine Stimmung in die fühllose Natur; er kann nichts in die Natur übertragen, wenn sie nicht von ihrer Seite selbsttätig anregend entgegenkommt. Die wissenschaftliche Forschung hat überall den Schein zerstört, der Glaube an die götterbeseelte Natur ist längst gebrochen, und dennoch bleibt jene Befreundung mit der Natur eine Wahrheit. Das Mitgefühl, das in ihr geahnt wurde, rückt nur weiter hinein in den Schöpfer, der, über dem Ganzen waltend, die Menschen mit der schönen Natur zum Einklang verbunden hat und damit sich selber dem empfänglichen Sinn stündlich nahebringt". — „Das Mitgefühl rückt nur weiter hinein in den Schöpfer", welch treffende Bezeichnung für die „innere Umwandlung", die wir schon bei den Vorstellungen der Naturreligion beobachten können, und die sich vollendet in der neutestamentlichen Deutung der alttestamentlichen Gottesvorstellung: Gott ist die Liebe. — Als charakteristisch für die „ethisierende Umwandlung" hebt denn auch E. M. ihre Neigung zum Monotheismus hervor: „Über dem individuellen Einzelwesen erhebt sich hier der allgemeine Begriff der göttlichen

Macht schlechthin, in der aber nicht mehr die Willkür eines Geistes, sondern die gesetzliche Ordnung der Welt zum Ausdruck gelangt. Fragt man, wer denn dieser Gott ist, so wird der Stammgott genannt — so z. B. bei den Israeliten Jahwe" (§ 75). Ebenso liegt in ihrer Konsequenz, daß die Naturbildlichkeit zurück-, die geschichtliche Tatsachendeutung aber hervortritt.

Die Frage nach der religiösen Wirklichkeit ist auf diesem Punkt für uns geworden zur Frage nach dem Verhältnis, in welchem in der alttestamentlichen Gottesvorstellung die sittliche Ordnung als der Wille Gottes und die Naturordnung zu einander stehen. Treten wir ihr näher, so zeigt sich, daß E. M. auch im Hinblick auf diese höchste Stufe der Gotteserkenntnis nicht nur darin recht hat, daß zwischen dem Gottesbegriff und dem Begriff der Gesetzmäßigkeit eine so enge Beziehung besteht, daß man daran Götter und Geister sich kann scheiden lassen, sondern auch darin, daß sich andererseits auch immer wieder im religiösen Denken ein Gegensatz zwischen dem Gottesbegriff und dem der Gesetzmäßigkeit geltend macht. Es gilt durchaus auch von den alttestamentlichen Aussagen über das Wesen Gottes: „So universell man sich die Gottheit vorstellen mag, sie ist und bleibt doch dabei ein persönliches Einzelwesen mit freiem Willen, das zu jedem Vorgang und jedem Verbande, wie zu jedem Einzelnen in besonderen persönlichen Beziehungen steht und auf das man durch Opfergaben und Gebete Einfluß zu üben, mit dem man durch religiöse Handlungen in unmittelbare engste Verbindung (Kommunion) zu treten versucht, wie man die von ihm verhängten Schickungen als Ausflüsse seines Willens hinnimmt" (§ 77).

Jahwe gehört als erster unter die Götter erster Klasse, welche „existieren als dauernde Wesen durch die ewig gleichartigen Wirkungen, die von ihnen ausgehen, die wir als Naturgesetze bezeichnen" (§ 51). Für die Unverbrüchlichkeit des Bundes, den Jahwe mit dem Volk gemacht hat, kann Jeremia ihn verweisen lassen auf seinen „Bund mit Tag und Nacht und den Ordnungen des Himmels, die er geschaffen hat" (33, 25). Aber die Bibel berichtet von ihm mit weit größerer Vorliebe ungleichartige Wir-

kungen, die wir als Aufhebung der Naturgesetze bezeichnen können, an denen er sich offenbart, um sein Volk zum Halten seines Moralgesetzes zu bewegen. — Nichts dergleichen aber finden wir in bezug auf das Moralgesetz selbst in der Schrift. Mit ihm identifiziert sich Jahwe. Diese Tatsache wird auch nicht umgestoßen durch die seltenen Fälle, wo er Dinge gebietet, die nach unserem sittlichen Urteil dem Moralgesetz nicht entsprechen. Den wissenschaftlichen Begriff des Naturgesetzes kennt die Bibel nicht und kann sie nicht kennen. Denn wenn der Philosoph den mit Exaktheit bestimmen will, so sucht er, alles persönlich-bildliche auszuschließen und ist sich dabei klar bewußt, daß damit „sich die Idee der Gesetzmäßigkeit von dem Gottesbegriff loslöst und ein eigenes Gebiet schafft“ (§ 90). Von der Betrachtungsweise des Weltprozesses nach der Notwendigkeit eines gleichmäßigen Zusammenhangs aller Erscheinungen, zu der man nur im bewußten Gegensatz zur Religion gelangt, wird aber auch zugegeben werden müssen, daß gerade ihr das Merkmal der sittlichen Indifferenz zukommt, welches E. M. der Religion zuschreibt. Was sich ihrer konsequenten Durchführung im Denken auch des Philosophen widersetzt, ist darum das Bewußtsein der sittlichen Verantwortung. Auf Grund des Unterschieds, daß und wie Gottes Tun einmal erkannt wird an der Ordnung und Gesetzmäßigkeit derjenigen Naturvorgänge, welche für unser Denken dem Begriff der Naturordnung am besten entsprechen, und zum anderen doch wieder noch verdeutlicht wird an Vorgängen, welche diesem Begriff unmißverständlich widersprechen, läßt sich demnach auch im gläubigen Bewußtsein ein dem Gottesbegriff immanenter Gegensatz nachweisen. Wenn die alttestamentliche Frömmigkeit in den der Naturordnung gemäßen Vorgängen (vorab im Tode) nicht ein Ungöttliches empfunden hätte, wie hätte sie sich doch als Ausdruck ihrer Wirklichkeitsgewißheit das Wunder schaffen können, in dem „neben die Welt, wie sie ist, die Welt, wie sie sein sollte, tritt“?

Von einem Gegensatz im frommen Bewußtsein zwischen Gottesbegriff und Naturordnung auf Grund der sich immer wieder aufdrängenden Zusammengehörigkeit von

Gottesbegriff und sittlicher Ordnung weiß auch E. M. Er bezeichnet ihn als „das schwerste Problem für das religiöse Denken". In den folgenden, bereits von uns in anderm Zusammenhang teilweise angeführten Worten bestimmt er dies Problem näher: „In der sittlichen Welt stehen die tatsächlichen Schicksale der Menschen und die Gewalten, welche für die Gestaltung ihres Lebens ausschlaggebend sind, in schroffem Gegensatz zu den Forderungen des ethischen Postulats. Und doch ist das Gefühl unüberwindlich, daß die sittlichen Gebote der sozialen Gemeinschaft etwas Absolutes sind, das den Anspruch auf Weltbeherrschung mit viel größerer Berechtigung erheben kann als die Naturvorgänge, welche die Welt tatsächlich beherrschen. Neben die Welt, wie sie ist, tritt damit die Welt, wie sie sein sollte" (§ 77). Aus diesem „unüberwindlichen Gefühl" läßt er den „Glauben, daß beide Welten sich decken", erwachsen, der aber immer nur vorübergehend zur Herrschaft gelangen und einzelnen Persönlichkeiten — er nennt zunächst „Solon und seine Genossen" — zum „festen Glaubenssatz" werden könne. E. M. hat hier eine Bestimmung des religiösen Glaubens gegeben, die in überraschender Weise übereinkommt mit der bekannten Lutherschen vom christlichen Glauben als unüberwindlichem Vertrauen. Im nächsten Abschnitt läßt er denn auch die Schilderungen der großen religiösen Persönlichkeiten folgen, für welche „eine Unterordnung unter eine äußere Autorität undenkbar" ist und „die Wahrheit eben nur auf der eigenen inneren Erfahrung beruht". Auch ihrer gedachten wir bereits und hoben den unvereinbaren Widerspruch hervor, in dem sie zu dem ebenfalls schon angeführten „paradoxen Urteil" über die Bibel steht, das den Schluß der von E. M. der Religion gewidmeten Betrachtungen bildet [1]). Als Zeichen der Zeit kann es angesehen werden, daß dies Urteil unverändert bis in die dritte Auflage gelangen konnte. Schon das ist ein Grund, sich weiter damit zu beschäftigen. Wichtiger ist eine andere Erwägung: bei der fundamentalen Bedeutung, welche die Bibel für die Ausprägung des Glaubens, daß beide

1) Man möge es noch einmal oben S. 551 lesen.

Welten sich decken, hat, haben wir in ihr die Auskunft zu suchen, die unsern Erörterungen über das die religiöse Bildlichkeit begleitende Wirklichkeitsbewußtsein und ihren innern Zusammenhang zum Abschluß verhelfen kann.

Für unsern Zweck wird es nützlich sein, daß wir uns zunächst zu E. Ms. Darstellung der Beziehungen von Schrift und Kunst und beider zur Religion wenden. Da E. M. selber in den der Kunst gewidmeten §§ 95—98 auf diejenigen verweist, welche von der Schrift handeln (121—125), sei gestattet, hier ihren Inhalt zu verbinden. Bei der Wesensbestimmung der Kunst faßt er sich außerordentlich kurz. Er exemplifiziert auf die Ornamentik eines Topfs und schließt daran die Bemerkung, was vom Topf gesagt sei, gelte auch vom Tanz, von der Musik und von der Dichtkunst. Ausführlich und eigenartig wird dagegen die Entstehung und Bedeutung der Schrift behandelt. — Aus bildlicher Darstellung ist sie hervorgegangen. Die Festlegung des Eindrucks auf genau bestimmte Vorstellungen und die diesen entsprechenden Worte macht das Bild zur Schrift. Ausgangspunkt ist die Zusammenfassung eines fortschreitenden Vorgangs in eine einzige Zeichnung, wie dies als ein Bedürfnis der primitiven Phantasie angesehen werden muß im Gegensatz zur entwickelten Kunst, die mit Hilfe der Abstraktion das wirklich Angeschaute in einem Moment festhalten will. Eine solche Zeichnung bedarf dann eben wieder der Nachhilfe durch Umsetzung in Worte. Diese Art naturwüchsiger Kunst führt zum Symbol. So haben bestimmte Zeremonien — wie das Begießen in einen Topf gesetzter Zweige, Blüten, Früchte bei den Babyloniern — eine feststehende Bedeutung, eine Vorstellung, die noch heute in bezug auf gewisse Abzeichen wie Krone und Szepter bei uns fortlebt. Derartige Symbole haben als Naturobjekte keinen Sinn, sondern nur als Andeutung bestimmter Begriffe, die man in dem Beschauer erregen will und die sich dann auch zu geistigen Mächten verdichten können. „So treten alle Schöpfungen der Phantasie in die innigste Verbindung mit dem religiösen Element, welches Weltanschauung und Kultur beherrscht (!); wie sie dessen Gestaltung bestimmen, so stehen sie auch in ihren spontanen Schöp-

fungen (sic) unter seinem Einfluß und ordnen sich dem von ihm gebildeten System unter" (§ 97). Der letzte entscheidende Schritt besteht darin, daß man diese Symbole aneinanderreiht, um dadurch die menschliche Rede in ihrem Wortlaut wiederzugeben.

Bei jemand, der den Beziehungen zwischen Bild und Wort im Schriftzeichen so nachzugehen weiß, muß die geringschätzige Beurteilung des „Schriftworts" doppelt wundernehmen. Kann doch die Einsicht, welche E. M. uns gewährt, noch etwas von religiösem Leben erkennen lassen selbst in der Scheu naiver Frömmigkeit vor dem Schriftwort als bloßem Zeichen und vor dem Monogramm Christi. Sie kann aus der Eigenart, in welcher das Symbol einen Vorgang, der sich aus einer Reihe von Bildern zusammensetzt, zu reproduzieren vermag, die ungemeine Bedeutung des Kreuzeszeichen verständlich machen und aus dem damit gegebenen Bedürfnis der „Nachhilfe durch Umsetzung in Worte" wieder den Halt, welchen die Verkündigung des christlichen Glaubens am Kreuzeszeichen hat, sodaß sie schlechtweg bezeichnet werden kann als „das Wort vom Kreuz". — Wie kann aber, wer das innere Leben noch im erstarrten Schriftzeichen herauszufinden weiß, es dem Schriftganzen absprechen? und das um der katholischen Lehren vom päpstlichen Primat, Heiligenkult, Fegefeuer willen, die man in die Schrift hineingedeutet hat und gegen die doch in Luther das innere Leben, das aus dem Wort der Schrift spricht, sich gerade aufgelehnt hat!

E. M. berücksichtigt bei seiner Wertung, Geringwertung der Bibel nur die dogmatische, nicht die rein religiöse erbauliche Betrachtung, auf der doch unverkennbar der unermeßliche Einfluß der Bibel beruht; oder begreift er sie unter die „Kunststücke der Interpretation", mittels deren jeder beliebige Inhalt „in Offenbarung religiöser Geheimnisse umgewandelt werden kann"? Die Religionswissenschaft, welche den dunkelsten Spuren religiösen Lebens in den fernsten Zeiten nachforscht, hat sich bisher wenig mit der Gestalt beschäftigt, in der es unter uns in Schriftauslegung und Schriftverkündigung fortdauert. — Die erbauliche Betrachtung bringt die nach Entstehung, Urheber und Inhalt so verschiedenartigen Bücher der heiligen Schrift in einen innerlichen

Zusammenhang, der die letzten Seiten mit den ersten verbindet. Es geschieht dies in der Schrift selber, ist dann aber bis heute fortgesetzt worden, unter immer neuer Anpassung. Richtig ist, daß sie dabei sehr frei, anscheinend willkürlich verfährt. Sie faßt, was eigentlich gemeint war, bildlich auf und deutet das Bildliche zum Zweck persönlicher Aneignung gegen die ursprüngliche Meinung um. So hat sie schon sehr früh in den Liebesliedern des „Hohenlieds" die Bilder wiedergefunden, in denen die Propheten von dem Verhältnisse Jahwes zu Israel reden, und sie sind darum, wenn auch nicht ohne Widerstand, in den Kanon aufgenommen worden. Im Mittelalter hat die mystische Jesusliebe eines Bernhard von Clairvaux darin geschwelgt. Es handelt sich dabei um eine Kraft der Angliederung, welche aller bildlichen Erkenntnis eigen ist, und die daraus zu ziehende Folgerung ist nicht die, daß „der Inhalt der Religionsbücher für eine ausgebildete Religion so gut wie gleichgültig", daß „jedes beliebige Buch durch zufällige Schicksale zu einem Religionsbuch werden kann", sondern nur, daß auch sittlich hochentwickelte Bildlichkeit noch fremdartige, ja widerstreitende Elemente ohne eigenen religiösen Gehalt mit ihrem Zentrum in peripherische Verbindung zu bringen vermag. Die Häufigkeit des allegorisierenden Mißbrauchs spricht doch auch für die Stärke des frommen Bedürfnisses und für die Ausschließlichkeit in der Art, wie es befriedigt werden kann. Übrigens ist das „Hohelied" das einzige Buch in der Bibel, von dem man sagen kann, es habe mit der Religion nichts zu tun, „nicht das mindeste" ist selbst da schon zuviel gesagt, insofern als es, nach Wetzsteins gelungenem Nachweis, auf alten Hochzeitsbräuchen beruht, die wieder naturreligiösen Ursprungs sind. Wie E. M. jenes schroffe Urteil auf die „Geschichtsbücher, Sagen und Romane" (Buch Tobit) ausdehnen kann, ist nicht zu verstehen.

Daß das traditionelle „Forschen in der Schrift" (Apg. 17, 3 u. 11) nicht nach der ursprünglichen Meinung des betreffenden Schriftstellers, noch nach historischer Vergewisserung fragt, hat auch seinen Ausdruck gefunden in der Lehre von der Eingebung der Schrift durch den heiligen Geist, in dessen testimonium

wandeln"; nur darf man nicht verkennen, daß dieser Widersinn gerade an diesen Sinn gebunden ist und daß er es ist, kraft dessen sich die christliche Religion verbreitet und erhalten hat durch die Jahrhunderte und die merkwürdigsten kulturellen Wirkungen ausgeübt hat. Eine Erneuerung sittlichen Lebens hat immer wieder mit der Rückkehr zur Bibel begonnen, und bisher hat sich nur da, wo sie zur bestimmenden Macht geworden ist, nur unter christlichen Völkern wahre Wissenschaft entwickelt.

Nun scheint zwar durch die Bibelkritik die alte erbauliche Schriftbetrachtung entkräftet, mit ihr freilich der christliche Glaube auch; indessen hat sie sich noch immer der Kritik gegenüber in der Eigenart ihrer Erkenntnis behauptet gerade dadurch, daß die geschichtlich kausale Betrachtung der Schrift bei ihrem Versuch, einen historischen Zusammenhang herzustellen, es im allgemeinen nur zu vielumstrittenen Vermutungen hat bringen können, und dies auch nur so, daß sie den überlieferten Zusammenhang zu dem Zweck völlig zerstörte und, indem sie bis in die einzelnen Verse und Sätze ihre Quellenscheidung durchführte, in ihrer Art das Ganze als ein Werk nicht einzelner Verfasser, sondern des in der Gemeinde waltenden Geistes anerkennen mußte. Zu dieser indirekten Bestätigung kommt noch die andere: es kann der Versuch der kritischen Theologie, ihren „historischen Jesus" für den Glauben an die Stelle des biblischen Christus zu setzen, als gescheitert angesehen werden.

Wir haben uns bereits (S. 568) H. Ms. Auffassung des religiösen Wirklichkeitsbewußtseins gegenüber auf Bibelworte berufen, in denen die Eigenart der religiösen Bildlichkeit zum prägnantesten Ausdruck kommt. Auf ihren Höhepunkten wird das Jenseitige, Raum- und Zeitlose in das innerste Wesen des Menschen einbezogen, und man kann in ihr eine Vereinigung der beiden Merkmale erkennen, welche die philosophische Gotteslehre für den Gottesbegriff fordert, ohne jedoch — zwischen Deismus und Pantheismus beständig schwankend — sie je in ihren Aussagen über Gott vereinigen zu können: vollkommene Immanenz und restlose Transszendenz. Auch dies Unvermögen beweist, daß der Gottesbegriff nicht aus philosophischer Erkennt-

nis stammt. — H. M. hat sich die Einsicht in die Eigenart der religiösen Bildlichkeit durch die Annahme versperrt, oder weil ihm, wie E. M., diese Einsicht im Bibelwort verschlossen geblieben, wurde er zu der Annahme geführt, daß der Glaube eine Realität seiner Gegenstände involviere, die „mit der Wirklichkeit der Erkenntnisobjekte" in der Weise „völlig identisch" sei, daß als Erklärung für seine Gewißheit nur die „suggestive Kraft des religiösen Affekts" übrig bleibe. — Eine wertvolle Beobachtung mag ihn in seiner Auffassung bestärkt haben, uns aber schließlich noch zeigen, wie nahe er einer Auffassung des religiösen Wirklichkeitsbewußtseins kommt, welche den Tatsachen besser entspricht, und wie fern er ihr doch bleibt.

Er legt Nachdruck darauf, daß es für die Aussagen des religiösen Glaubens keine besonderen sprachlichen Ausdrucksmittel gibt, daß sie sich durchweg der „Form des Erkenntnissatzes" bedienen. Dabei zeigt sich dann gleich wieder die Benachteiligung des religiösen Denkens. Während es von den ästhetischen Begriffen, denen ebenfalls keine besondere Satzform entspricht, heißt, es knüpfe sich an sie das Bewußtsein um einen „ganz andern Sinn der verwendeten Satzform" (S. 443), kann E. M. das von den Begriffen des Glaubens nicht gelten lassen, sondern muß diese als „Pseudourteile" bezeichnen. — Für uns erklärt sich diese allerdings sehr bedeutsame Übereinstimmung der religiösen und der kausalen Erkenntnis in den sprachlichen Ausdrucksformen daraus, daß für den Glauben eben die beiden Welten sich decken. Daß die Gewißheit seiner Aussagen darum doch keine verstandesmäßige, sinnfällig begründete ist, kommt zum Ausdruck in ihrer gefühlsmäßigen Bewahrheitung, d. i. in ihrer Bildlichkeit. Wird darin das göttliche Tun als einzelner, bestimmter Vorgang gefaßt, so ergibt sich das religiöse Wunder, das als solches immer in ein entsprechendes Bild wird umgesetzt werden können. Wiederum bietet die formelle Übereinstimmung jederzeit die Möglichkeit eines äußerlichen, sich nur an den Buchstaben haltenden Verständnisses, d. i. die Möglichkeit abergläubischer Vereigentlichung.

Zwar könnte man meinen, wenn unsere Erklärung zutreffend

wäre, dann müßte für die ästhetischen Begriffe auf Grund des ihnen eigentümlichen Bewußtseins der Illusion eine andere Satzform sich herausgebildet haben. Aber daß dies nicht der Fall ist, erklärt sich wieder sehr wohl aus dem engen Zusammenhang von religiösen und ästhetischen Vorstellungen, darnach dieselbe Vorstellung für den einen religiöse, für den andern, oder zu andern Zeiten, eine bloß ästhetisch-mythische Bedeutung haben kann. Auch noch die freie Poesie *lebt* schließlich von dem Glauben, daß beide Welten sich decken. Das miteinfließende Bewußtsein des „ganz andern Sinns" ist nur die charakteristische Begleiterscheinung. Im Moment der dichterischen Produktion, ja des lebhaften ästhetischen Genusses kann es sogar fast völlig zurücktreten. Auch in der freien Poesie gilt nur die gefühlsmäßige Bewahrheitung mit ihrer zeitlichen und räumlichen Entschränkung, und das Wunderbare ist auch für sie noch wesentlich. — Demgemäß konnte E. M. ja auch das Gebiet beider mit den gleichen Worten abgrenzen als die Welt, nicht wie sie ist, sondern wie sie der Idee noch sein soll. Und darauf, daß die Kunst in all ihren Erscheinungsformen die himmlische Welt zur Darstellung bringen kann, beruht dann ihre Bedeutung für den Kultus, durch den sie ins Leben gerufen worden ist.

Wider Erwarten hat uns gerade E. M. die gesuchte Antwort finden lassen auf Grund einer Beobachtung, die um so wertvoller, als sie der Objektivität des Historikers den Tatsachen gegenüber zu verdanken ist. Er wird noch selber von seiner Definition des Glaubens auf den christlichen Glauben und seine Unsterblichkeit geführt. Während die ethischen Philosophien der Griechen den von dem unüberwindlichen Gefühl geforderten Ausgleich „allein in das Innere des Menschen verlegen, in die freiwillige Unterordnung unter das Sittengesetz, dem gegenüber alle äußern Schicksale völlig irrelevant sind", habe das Christentum versucht, diese Anschauung mit dem Glauben an einen Ausgleich im Jenseits zu verbinden und so die Forderung des ethischen Postulats der Gerechtigkeit Gottes zu befriedigen. E. M. gesteht solchen Anschauungen zu, daß sie wohl einmal eine Zeit mächtig zu ergreifen vermögen und zu allen Zeiten

einzelnen Persönlichkeiten „volle Befriedigung oder wenigstens eine ideale Richtschnur für ihr Verhalten" gewähren können. — Was er vom christlichen Unsterblichkeitsglauben bemerkt, läßt erkennen, daß dieser sich am meisten der Deckung beider Welten annähert, aber nicht, wie völlig diese Deckung im christlichen Auferstehungsglauben zum Ausdruck kommt. Dieser kennt die Trennung von Leib und Seele nicht, deren Annahme der Ursprung des Geisterglaubens ist. Es wird für ihn, kraft der oben gekennzeichneten Identifizierung der Gläubigen mit dem Christus und des Christus mit Gott, in der Bildlichkeit seiner Erkenntnis die Auferstehung in und mit Christus zu einem gegenwärtigen Erleben, (mit E. M. zu reden) zu der „Kommunion", darauf „die ursprünglichen Denktriebe gehen, aus denen der Gottesbegriff und die Religion erwachsen sind" (§ 77). „Da wir tot waren in den Sünden", schreibt Paulus Eph. 2, 5—6, „hat er uns samt Christus lebendig gemacht und hat uns samt ihm auferweckt und in das himmlische Wesen gesetzt". — Bald hat dann freilich die auch vom philosophischen Denken nicht völlig überwundene Todesvorstellung als Trennung der Seele vom Leib auch den christlichen Unsterblichkeitsglauben beeinflußt und den Auferstehungsglauben mehr und mehr entkräftet.

Man kann die Vorstellungsweise des „Auferstehungsglaubens" vom Standpunkt des Religionsforschers aus auch noch unter dem Namen des mythischen Denkens befassen. Dann hat man die Religion, als die Kommunion mit der Gottheit, „Gefühl der Zugehörigkeit des Menschen und der ihn umgebenden Welt zu einer übersinnlichen Welt, in der er sich die Ideale verwirklicht denkt, die ihm als höchste Ziele menschlichen Strebens erscheinen" (W. Wundt, Völkerpsych.), noch so davon zu unterscheiden, daß in ihr eben noch hinzukommen muß die auf dem unüberwindlichen Gefühl beruhende Glaubensgewißheit, daß beide Welten sich decken, das sittliche Gebot die Naturordnung beherrscht [1]),

1) Lao-tsze hat dem unüberwindlichen Gefühl einen charakteristischen Ausdruck zu verleihen gewußt (Tao-te-king, Kap. 32): „Wenn die Fürsten und Könige imstande wären seine (des Tao) Hüter zu sein, so würden sich alle Wesen von selbst ihnen unterwerfen, Himmel und Erde würden sich vereinigen,

die Seele unsterblich ist, es keinen Tod gibt. Religion in diesem Sinn kann nie ein Gegenstand begrifflichen Erkennens sein und von ihrem „Ursprung“ zu reden hat keinen Sinn. Nur sofern sie zur „idealen Richtschnur des Handelns“ wird, kann man auf sie schließen. Wenn aber, wie üblich, die religiösen Vorstellungen als Religion bezeichnet werden, dann fallen sie, nur sofern sie auf das Handeln des Menschen einen direkt bestimmenden Einfluß nicht mehr haben, nicht mehr geglaubt werden, unter den Begriff des mythischen Denkens, und sagt man, daß daraus die Religion hervorgegangen sei, so kann das nur besagen, daß aus unvollkommen religiösen Vorstellungen vollkommenere hervorgegangen seien, unter beständigem Kampf mit dem Geisterglauben und sonstigem Aberglauben.

---

erquickenden Tau herabfallen zu lassen.“ Dazu bemerkt der Übersetzer Grill: „Das folgt für Lao-tsze aus der unzweifelhaften Zusammengehörigkeit der Naturordnung und der sittlichen Weltordnung in dem Einen, Höchsten, dem Tao.“

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Willibald Beyſchlag über Gottfried Kinkels religiöſe und theologiſche Entwicklung.

Mitgeteilt von

Univerſitätsbibliothekar **Martin Sollert**, Bonn.

Als Willibald Beyſchlag 1850 in ſein Coblenzer Vikariat eingetreten war, wurde er von Max Göbel zu Beiträgen für ſeine Monatsſchrift angeſpornt. Unter anderem ſollte er zur Steuer der hiſtoriſchen Wahrheit und zur Aufklärung der Rheinprovinz über einen nach großen Hoffnungen verlorengegangenen Sohn, über Gottfried Kinkel, einen Aufſatz ſchreiben. Dieſer Aufſatz wurde auch zu zwei Dritteln hingeſchrieben, gelangte aber nicht zur Veröffentlichung. So erzählt Beyſchlag in ſeinen Erinnerungen „Aus meinem Leben“, Bd. 1, 2. Aufl., S. 355. Ein Enkel Beyſchlags, Herr Oberlehrer Dr. Pahncke in Neuhaldensleben, in deſſen Beſitz der literariſche Nachlaß Beyſchlags iſt, hat die Niederſchrift aufgefunden und mir, der ich mit der Sammlung des Materials zu einer Biographie Kinkels beſchäftigt bin, ihre literariſche Verwertung freundlichſt geſtattet.

Trotz des Intereſſes, auf das ein hinterlaſſenes Manuſkript Beyſchlags überall zu rechnen hat, wird man fragen müſſen, ob die Veröffentlichung berechtigt iſt, da Beyſchlag ſelber es nicht hat drucken laſſen und da es über einen von der Geſchichte noch nicht mit ſicheren Strichen gezeichneten Charakter eine Beurteilung bringt, die weſentlich ſchärfer klingt, als Beyſchlag ſie ſpäter in ſeinen

Lebenserinnerungen formuliert hat. Trotzdem hat die Veröffentlichung ihr Recht. Denn Beyschlag hat die eigene Drucklegung, wie er selbst sagt, nur unterlassen um dringender Berufsarbeiten willen, und was das Verhältnis zu der späteren Darstellung anlangt, so bringt unser Aufsatz nicht bloß dasselbe in schärferer Tonart, sondern unmittelbarere Anschauung, wichtige Belege, andere Argumente, welches alles auf die religiöse und theologische Entwicklung Kinkels ein neues Licht zu werfen vermag.

Für den Herausgeber erwächst aus dem Dargelegten die Pflicht, alles das auszulassen, was nichts Neues sondern bloß Strengeres bringt — wodurch der Umfang der Arbeit etwa um ein Drittel gekürzt wird —, und im übrigen darauf hinzuweisen, daß in dieser Darstellung eben nicht Beyschlags letztes Wort über Kinkel enthalten ist, sondern daß sich sein Urteil im Laufe der Jahre zu einer Milde abgeklärt hat, die nicht unwesentlich absticht von den in einer leidenschaftlich erregten Zeit niedergeschriebenen Worten. Beyschlags Verhältnis zu Kinkel ist zuerst bewundernde Hingebung, deren Überschwang die Reaktion einer scharfen Kritik hervorruft, bis endlich der Ablauf der Zeit die ruhigere und gerechtere Betrachtung der Lebenserinnerungen bringt.

Kapiteleinteilung und -überschriften sind vom Herausgeber. Auslassungen sind durch ... bezeichnet. Einige Anmerkungen des Herausgebers werden sachgemäß erscheinen.

Gottfried Kinkel.

Zum Verständnis seines Lebensganges.

1. Einleitung. Wir nennen einen Namen, für oder gegen den unlängst das ganze Vaterland, insonderheit das Rheinland entschieden Partei genommen hat, dessen Klang vor allem die Glieder unsrer rheinischen evangelischen Kirche, soweit sie sich um die allgemeinen Angelegenheiten kümmern, wohl ohne Ausnahme irgendwie berührt. Bei einem solchen Namen kann es, ganz abgesehen von seines Trägers persönlichem Wert oder Unwert, nicht wohl in Frage kommen, ob er geschichtlicher Betrachtung angehören solle oder nicht.

Ein untadeliger junger Mann, von warmer Frömmigkeit, von wissenschaftlichem Lob, als Prediger einst verehrt, als Dichter vielfach gerühmt, jahrelang auf unserer Universität ein Lehrer der Theologie, auf dem die Blicke der Älteren mit wohlwollendem

Vertrauen, der Jüngeren mit begeisterter Bewunderung hingen: den sehen wir aller göttlichen und menschlichen Ordnung den Fehdehandschuh hinwerfen, die Gottesleugnung auf die Lippen nehmen, das Volk zur Empörung aufwiegeln, am Ende im Bunde mit dem Auswurf aller Länder die Fahne des Aufruhrs eigenhändig gegen die Waffen seines Königs und Vaterlandes vorantragen, — das ist ein entsetzliches Ereignis, von der größten und traurigsten Bedeutung nicht nur für ihn und seine Angehörigen, für alle welche sein Wirkungskreis jemals berührt, nein, für das ganze Volk, die ganze Zeit, in der eine solche Erscheinung möglich geworden.

... Es ist bekannt, bis zu welch empörender Gemeinheit die öffentliche Schutzrede für Kinkel fortgeschritten ist, und daß gar viele nicht errötet sind, die Gaben des Dichters und des Gelehrten, die doch der sittlichen Betrachtung seine Verantwortlichkeit nur erhöhen konnten, zum Freibrief für die Verbrechen des Bürgers und Menschen zu stempeln. Aber auch auf gegenteiliger Seite hat sich, wie mir wohl bekannt ist, die gerechte Entrüstung bei solchen, die am allerwenigsten hier zu richten berufen waren, leider arg mit blutdürstigem Rachegefühle verwechselt.

Zwischen diese beiden Pole der Betrachtung in die gerechte Mitte einer eingehenden dem Recht der Persönlichkeit wie dem der sittlichen Norm Rechnung tragenden Darstellung zu treten, fühle ich mich durch mehrerlei besondere Umstände einigermaßen befähigt ... Meinem Verhältnis zu K. war das eigentümlich, daß es auf gleiche Weise dem Theologen und dem Poeten galt: in den beiden Haupttätigkeiten, die ihn damals noch mit schwankender Bevorzugung neben einander beschäftigten, habe ich in der Entscheidungszeit seiner Entwicklung ihn nicht sowohl beobachtet, als vielmehr mit ihm und in ihm gelebt.

Gleichwohl würde es mir aus eignem Antrieb nie in den Sinn gekommen sein, diese meine Stellung zu K. zur Veranlassung einer öffentlichen Besprechung zu machen, und auch der mehrfachen Aufforderung zu einer solchen brachte ich zuerst nur mancherlei bange Bedenken entgegen. ... Ich beantworte sie mir durch die Überzeugung, daß ich ganz anders als die für K.

seither aufgetretenen Parteimänner imstande sei, die wirklichen Lichtseiten seines Wesens anzuerkennen, und daß darum für die, welche ein sittliches Urteil ernstlich haben wollen — und wer möchte für andere schreiben? — aus meiner strengen Darstellung immerhin ein viel günstigeres Licht als aus jenen zuchtlosen auf K. zurückfallen werde. Er selbst freilich und seine jetzigen Bewunderer werden das nimmermehr anerkennen und in diesem Aufsatz ohne Zweifel einzig einen Akt serviler Feindseligkeit eines längst ins Lager des Pietismus und der Hofpartei Übergelaufnen erblicken. Solches Urteil aus dem Munde einer solchen Partei gereicht immer zur Ehre und ist darum weniger als der Vorwurf, es eitel gesucht zu haben, zu fürchten. ... Lassen mich auf diese Weise meine Bedenken am Ende doch frei, so fordert mich eine literarische Neuigkeit, eine Lebensbeschreibung Kinkels von einem Herrn Adolf Strodtmann, nun auch zu dem Versuch eine ohnedies hinreichend begründete Aufgabe zu lösen heraus. Der Verfasser, dem Vernehmen nach ein relegirter Bonner Student, ganz ohne die männliche Reife und den sittlichen Ernst, den jede Lebensbeschreibung erfordert, hat versehen mit Kinkels Tagebüchern und handschriftlichen Gedichten, das Leben desselben novellistisch bearbeitet, die frühere gute Zeit desselben möglichst im Lichte der späteren, schlechten darzustellen versucht, verschiedene hochzuachtende Namen, die in die Lebensgeschichte verflochten sind, auf eine mehr als burschikose Weise mißhandelt und bei alledem einen biographischen Stoff ans Licht gebracht, der zur Charakteristik Ks. nicht ohne Wert ist, freilich in ganz anderm Sinn als sein vergötternder Biograph meint. Da man sich also von dieser Seite her unaufhörlich bemüht, eine schlechte weder dem Manne selbst noch seinen Landsleuten förderliche öffentliche Meinung über K. zu bilden, so will denn auch ich, glücklicherweise in jenem Buche persönlich ungekränkt, wenn auch schüchtern und zaghaft daran gehn, das Meinige zur Begründung eines würdigen und sittlichen öffentlichen Urteils zu tun [1]).

1) Gottfried Kinkel, Wahrheit ohne Dichtung. Biographisches Skizzenbuch von Adolph Strodtmann. Bd. 1. 2., Hamburg 1850. 1851. —

2. Der erste Eindruck von Kinkel. Es war im Frühling 1841, im Beginn meines zweiten Semesters, als ich, veranlaßt von einem älteren mit mir studierenden Landsmann, die erste Vorlesung des mir bis dahin nur dem Namen nach bekannten Privatdozenten besuchte. Geschichte des Heidentums von Augustus bis Constantin lautete der Titel derselben: sie wollte eine Einleitung in die Kirchengeschichte sein und den innern Auflösungsprozeß der antiken Welt in den Zeiten ihres Kampfes mit der christlichen Kirche veranschaulichen. Eine hohe jugendliche Gestalt erschien auf dem Katheder, mit langem schwarzen Haar, edler Stirn, angenehmen Zügen, in denen ein milder Ernst sich aussprach, kurz — eine in jeder Weise anziehende männliche Erscheinung. Die wohlklingendste volltönendste Stimme trug einen Vortrag, wie ich ihn so fließend, so wohlgebaut, lebendig und blühend noch in keinem Hörsaal vernommen. Noch hinreißender war mir der Inhalt desselben: eine Geschichte des Verhaltens der christlichen Kirche zum klassischen Heidentum, in der das Maß der Anerkennung des Heidentums als das Maß der Weltverklärung durch das Christentum erschien. Ich junger Mensch von 17—18 Jahren, voll Pietät gegen den getreu anerzogenen und freudig bekannten Glauben, aber durch Schulbildung und eigne Neigung vorherrschend groß genährt mit der klassischen und der wesentlich auf ihr ruhenden neuern deutschen Literatur: ich fand in dieser Vermählung christlichen Ernstes und kunstsinniger Weitherzigkeit das eigentliche Urbild meines eignen Dichtens und Trachtens, und ich hatte auf ein-

Strodtmann, wie ihn Karl Schurz in seinen „Lebenserinnerungen" und ähnlich Spielhagen in „Finder und Erfinder" schildern, war eine sehr aufrichtige, frische, enthusiastische Natur; von eigentümlich naiven Lebensanschauungen; höchst aufopferungsfähig und allen großmütigen und edlen Impulsen offen und besaß eine robuste Freimütigkeit, mit der er seine oft recht exzentrischen Ansichten aussprach. Er hatte in seinem „Lied vom Spulen" für den gefangenen Kinkel Stimmung machen wollen und war dafür von der Universität Bonn ausgestoßen worden. Sein Kinkel-Buch, dessen Ertrag er Johanna und ihren Kindern zuwendete, enthält viel Material von urkundlichem Werte, die Sicherheit seines Urteils wird aber durch seinen vergötternden Enthusiasmus mitunter stark beeinträchtigt.

mal, was man in solchem Alter vor allem bedarf, was ich aber in meinen seitherigen Lehrern doch nicht gehabt, eine Persönlichkeit, der ich mit aller in mir liegenden Begeisterung anhangen konnte.

Im folgenden gibt Beyschlag eine warme Schilderung der Studentenabende bei Kinkel, die er ähnlich später in seinen Erinnerungen (Aus meinem Leben, Bd. 1, S. 101) auch gegeben hat: wie sich in den von Kinkel bewohnten Räumen des Poppelsdorfer Schlosses, von denen aus man die herrlichste Aussicht auf die Rheinebene und die blaue Kette des Siebengebirges genoß, unter einer erlesenen Schar von Studenten die geistig belebteste Unterhaltung durch Ernst und Scherz, Wissenschaft und Poesie hindurchbewegt und wie der lebendige Mittelpunkt der Gesellschaft, Kinkel, alle nicht nur mit Anregungen und Kenntnissen versehen, sondern auch durch den sittlichen Ernst, die christliche Begeisterung, die durch alle Freiheit der Lebensbetrachtung, durch alle Weitherzigkeit des Anerkennens und Geltenlassens hindurchleuchtete, erhoben hatte.

Ferner macht Beyschlag eine Mitteilung, die meines Wissens sonst nicht überliefert ist, daß man nämlich Kinkel wegen seines Verhältnisses zu Johanna, das damals gerade in einer heimlichen Verlobung eine feste Form gefunden hatte, ohne Umschweife des verbotenen Umganges bezichtigte, und daß nach der Erzählung seines Freundes Fresenius diese Anklage Kinkel seine Hilfspredigerstelle in Köln, seine Lehrerstelle am Thormannschen Institut und mehrere seiner jüngeren akademischen Freunde gekostet habe. „Das war nun freilich eine nur bei Mißwollenden oder Unwissenden umlaufende schlimme Vergröberung der gegen K. vorhandenen Klagen; weil ich sie auch später noch hin und wieder getroffen habe, so will ich hier öffentlich bezeugen, daß ich nie Anlaß gehabt habe, ihre Unwahrheit irgend in Zweifel zu ziehen."

Schon hatte ich außer jener zweistündigen Vorlesung noch eine andere, fünfstündige über das Evangelium Johannis bei ihm angenommen, und von nun ab den anfangs zwischen philologischer und theologischer Wißbegier geteilten Sinn immer entschiedener der letzteren zuwendend ward ich während dreier Semester, in denen ich an fast sämtlichen Vorlesungen, die K. überhaupt hielt, Anteil genommen habe, sein wahlverwandtester theologischer Jünger.

3. Kinkels Geistes- und Charaktergaben. Ich muß hier von dem Eindruck meiner ersten Berührung mit K.

einen Augenblick auf das Ergebnis meiner späteren Betrachtung über ihn überspringen. ... Es ist viel von K.'s großen und glänzenden Gaben die Rede gewesen. Mit diesen Gaben hat's seine Richtigkeit, aber ihre Beschaffenheit ist näher zu bestimmen. K. gehört zu den Geistern zweiten Rangs, denen gewöhnlich die größte, wenigstens lauteste Anerkennung gehört, weil das schöpferische Talent immer aristokratischerer Natur ist als das auffassende und darstellende. Das Talent der Auffassung, die Gabe die endlichen Dinge zu unterscheiden und zu verknüpfen, mit Einem Worte der Verstand ist seines Geistes bei weitem vorwiegende Kraft. Oft habe ich seinen practischen Blick, seine Einsicht in den Dingen des gewöhnlichen Lebens bewundert. In allen Geschäften des Landmanns, in den Handgriffen aller Gewerbe war er zu Haus. Für geographische oder architectonische Verhältnisse, für Volkszustände, namentlich nach der materiellen Seite hin, so wie für die pragmatischen Zusammenhänge der Geschichte bewies er oft einen beneidenswerten Scharfblick. Dieser großen Gabe entsprach und diente ein nicht geringeres Darstellungstalent. Die Leichtigkeit, mit der sich seine Aufsätze und Gedichte in beiderlei Formen, gebundener und ungebundener R[ede] bewegen, sein von Anfang an bis zuletzt in den mannigfachsten Aufgaben bewährtes Rednertalent, nicht minder seine unverhohlene Neigung und unverkennbare Begabung für dramatische Darstellung sind dessen Zeugniß genug. Was dagegen entschieden bei ihm zurücktrat, verhältnißmäßig sich vermissen ließ, das ist das eigentlich Geniale im Menschen, die Fähigkeit der zugleich hingegebenen schöpferischen Aneignung des Unendlichen: heiße es denn Herz, Gemüth, Vernunft, unmittelbares Geistesleben oder wie immer; der mystische Grund im Menschen, auf dem menschlicherseits Glaube und Liebe, auf dem ebensosehr die künstlerische und wissenschaftliche Gabe beruht. Wer sich auf solche Dinge versteht, der wird in K's Leben weder in geistlichen noch in weltlichen Dingen eine sonderliche Innigkeit und Tiefe des Gefühls, der wird in seinen Gedichten nirgends eine wahrhaft schöpferische Phantasie, in seinen wissenschaftlichen Leistungen, die freilich nur der academische Zu-

hörer kennen kann, auch nicht einen Funken speculativen, in höherem Sinne wissenschaftlichen Geistes entdecken.

Eine Vollkräftigkeit dieses innersten Lebens kann bestehen bei einer verhältnißmäßigen Schwäche des Charakters: die Vollkraft des Charakters nicht ohne jene, aus der die Charakteranlage ja allein ihren Inhalt und damit ihren Halt nimmt. Eine auffallende Erscheinung aber, der wir im Leben nicht selten begegnen, sind Menschen, die mit hervortretender mehr als gewöhnlicher Charakteranlage einen nicht unbedeutenden Mangel an wirklichem Charakter verbinden. Im Einzelnen hält man solche Leute selbst da, wo man sie verurtheilt, leicht für charaktervoll; überblickt man ihr Leben im Ganzen, so liegt die Charakterlosigkeit offen vor Augen. Zu diesen hat auch K. recht sehr gehört. Seine Willenskraft zu trotzen, seine Energie durchzusetzen, im einzelnen Fall auch sich selbst zu überwinden, bewiesen fort und fort die Anlage zu einem kräftigen Charakter; dennoch trägt sein Leben als Ganzes den Charakter entschiedener Unselbständigkeit, eines Herumflatterns und Herumtastens ohne Plan und Ziel, mit einem Wort eines auffallenden Mangels an Charakter: dafür brauche ich mich vorderhand nur auf den Eindruck zu berufen, den jeder unbefangne Leser aus der wahrlich nichts weniger als das beweisen wollenden Strodtmann'schen Lebensbeschreibung mitnehmen wird. ...

4. Kinkels ursprüngliche Religiosität und ihre Schwächen. K. war von seinem Vater, dessen Bildniß, das Bild eines zähen Greises, ich oft in seiner Studirstube betrachtet habe, in kirchlicher Rechtgläubigkeit, von seiner Mutter, die er in den nach ihrem Tode (1835) geschriebenen Gedichten seine Monika nennt, in christlicher Frömmigkeit erzogen worden. Ein anerzogenes Christenthum ist noch lange kein blos aufgeredetes, angelerntes: Kinkel hatte eine schöne Mitgift christlicher Jugendfrömmigkeit, die er erst allmählich, ein verlorener Sohn, verschleudert und verthan hat. Wohl war es ein früher Mißstand, aber weniger seine als der Zeit, in die seine Jugend fiel Verschuldung: daß dieser von Haus aus empfangenen streng christlichen Richtung, die ihn noch als Studenten der orthodoxpietistischen Richtung am

geneigtesten machte, kein anderes weltliches Interesse als das ästhetische zur Seite trat. Es ist ja bekannt, wie die Zeit zwischen den Jahren 1820 und 1830, ja 1840 in traurigem Abstand von dem vorangehenden Jahrzehend abgewandt von Geschichte, Volksleben, Vaterland, abgewandt von allen den Gebieten, an denen die sittlichen Höhen und Tiefen unseres Lebens zumeist ermessen werden, am liebsten in ein weichliches ästhetisches Betrachten, Empfinden und Genießen aufging. Aber wie lebhaft K. sich aufnehmend und sich selbst versuchend als Jüngling die Welt des Schönen zu erobern trachtete, sein jugendlich begeistertes Herz wollte doch das alles dienstbar dem Einen zu Füßen legen, dem denkend, lernend, betend immer näher zu kommen sein tägliches Bestreben war. Von seiner Jugendliebe zum Heiland, von seinem Ernste, ihm nachfolgen zu lernen und zu lehren, sind seine in den Jahren 1839 und 1840 gehaltenen Predigten (erschienen zu Köln 1842), so sehr sie zugleich die ganze Unklarheit und Seichtigkeit seiner damaligen Anschauungen verrathen, ein noch redendes Zeugniß. Dieselbe Gesinnung zog sich erfrischend und erwärmend durch seine exegetischen Vorlesungen, namentlich durch die im Sommer 1841 von mir gehörte über das johanneische Evangelium hindurch. Sind exegetische Vorlesungen bei aller gelehrten Tüchtigkeit oft dürr und für das Herz des Zuhörers unerquicklich, so sprach diese durch Wärme der Auffassung, durch eine ernst gesinnte Apologetik gegenüber den Straußschen und Bruno Bauerschen critischen Angriffen, durch ein fortwährendes praktisch entwickelndes Eingehen auf den religiösen Gedanken des Textes bei vieler wissenschaftlichen Schwäche, die ich erst später beurtheilen lernte, gerade von der gemüthlichen Seite uns an.

Freilich mußte dies anerzogne Christenthum, wo es sich darstellen und mittheilen wollte, zugleich mit seinem Ernst und seiner Wärme, seine ganze Schwäche und Unzulänglichkeit offenbaren. Ging ihm doch vor allem die Tiefe eigner Erfahrung ab, so sehr sich auch K. einbilden mochte, dieselbe mit dem Erlebniß einiger einzelnen beseitigten Zweifel und bereuten Sünden zu besitzen: und da K. zugleich der wissenschaftlichen Gabe entbehrte, die Tiefen des Evang., die er sich practisch noch nicht hatte

aneignen können, mindestens von der speculativen Seite zu würdigen, so konnte seine religiöse Richtung nichts anderes sein, als ein in angelernten Formen paulinischer und johanneischer Erfahrungsdialektik und Anschauungsmystik unklar sich umtreibender Pelagianismus und Rationalismus. Die ganze Predigtsammlung, insonderheit aber die Vorrede, die ein Jahr nach den Predigten geschrieben, die Kluft zwischen der eignen und der kirchlichen Anschauung schon weit klarer erkennen läßt, bringt dies an den Tag. Unwillkührlich gesteht er in dieser Vorrede den Mangel innerer Erfahrung des Glaubens ein, indem er zumeist durch die Weltgeschichte zum Glauben gekommen zu sein versichert. Ebenso am nämlichen Orte das Bekenntniß, daß er aus Christo sich nichts andres zu machen wisse, als „den höchsten Meister der Lehre und das edelste Vorbild der That"; — die ächt pelagianische Verwechslung der allgemeinen erziehenden Einwirkung, die das Christenthum auf ganze Zeiten und Völker ausübt, mit der individuellen Umwandlung, die jedes Herz bei alledem von ihm zu erfahren bedarf.

5. Mangel an Befähigung zur wissenschaftlichen Theologie. Kinkel war im Grunde zum Prediger berufen, nicht zum academischen Lehrer. Trotz der bezeichneten Schwächen sind manche seiner Predigten immerhin das beste, tiefste, was er geleistet hat. In der erfahrungsvollen Laufbahn des Seelsorgers hätte sich leicht und gern unter Gottes gnädiger Führung seine christliche Erregung vertieft zum eigensten Erleben und Ergreifen der ganzen, starken Gotteskraft und Gottesweisheit des Evangeliums. Eine frühe Selbstüberschätzung hat ihn auf die academische Laufbahn geführt [1]). Seine von tüchtigem Fleiß unterstützte Leichtigkeit des Lernens und Wiedergebens hatte ihn seine Prüfungen so glänzend bestehen lassen, daß dieselben lange Zeit

1) Kinkel berichtet in der Vita, die seinen Theses theolog. vom Jahre 1837 angehängt ist, daß sich der Entschluß zur akademischen Laufbahn auf Veranlassung seiner Lehrer nach heftigen innerlichen Kämpfen in ihm befestigt habe. Und am 29. Januar 1839 gibt die theol. Fakultät in Bonn das Gutachten ab: sie habe im Interesse der Kirche und der Wissenschaft den Wunsch, daß K. in der akademischen Laufbahn verbleiben möge.

am Rhein als ungewöhnlich ausgezeichnete fast sprichwörtlich waren. Wie wenig dieselben für eine wahrhafte theologische Durchbildung beweisen mochten, mag das mir noch sechs Jahre später von K. gemachte Geständniß beweisen, daß er die Schleiermacherſche Glaubenslehre, dieses vor allen epochemachende Werk der neuern Theologie, nur von Hörensagen kenne. Daß nie Zug und Bedürfniß in ihm aufgewacht war, zu diesem Buche zu greifen, das bricht über seinen Beruf zur wissenschaftlichen Theologie im Grunde schon den Stab. In seinen Tagebuchsblättern, welche das Strodtmannsche Buch mittheilt, kommt das Anerkenntniß vor, daß nicht in der Kirchengeschichte, sondern in der Dogmatik der Mittelpunkt der Theologie liege; aber was sollte man von der dogmatischen Befähigung eines Mannes halten, der nach fast zehnjähriger Beschäftigung mit der wissenschaftlichen Theologie den Satz hinschreiben konnte (s. Vorr. d. Pred.): „So fest ich in Christo den Gottessohn verehre, so tritt er mir doch nach meiner praktischen Weise zumeist als der vollendete Mensch entgegen". Jeder religiös Gebildete, Freund oder Feind des Evangeliums weiß mindestens, daß in der in Christo persönlich vollzogenen Einheit von Gottheit und Menschheit der Mittelpunkt des ganzen Christenthums ruht, und daß sich von da alle seine einzelnen Anschauungen, in erster Linie alle praktischer und dann in zweiter alle zugleich theoretischer Natur, entfalten: für K. fiel damals der dogmatische Christus als der rein theoretische und der geschichtliche als der allein praktische, wie die weitere Ausführung in jener Vorr. noch ausdrücklicher darlegt, geradezu auseinander. Aus diesem einzigen Beispiel mag man zugleich entnehmen, wie wenig seiner früheren und damals noch andauernden Verehrung und späteren Geringschätzung der Theologie Nitzschs, seines besonderen Lehrers, irgend eine Ahnung von Verständniß zu Grunde gelegen hat. Zwei andere charakteristische Beispiele wissenschaftlicher Unbehülflichkeit fallen mir eben ein, sie gehören noch späteren Jahren an. In der späteren Neigung an Nitzsch etwas zu tadeln griff K. einmal in der Vorlesung die Aufstellung der Unterlassungssünde in der Sittenlehre mit dem seltsamen Argument an, daß wenn die Unterlassung eines uns

möglichen Guten Sünde sein sollte, wir ja unser Leben lang vor lauter Ueberlegung, was Gutes uns alles möglich sei, gar nicht zur That gelangen könnten: als ob Unterlassungssünde je etwas anderes hätte heißen sollen, als das Nichtbefolgen einer ganz bestimmt, gegenwärtig sich darbietenden Aufforderung den Willen Gottes zu thun. Ein andermal, als bereits unsere theologischen Richtungen weit auseinandergegangen waren, kamen wir auf den Widerstreit der göttl. Allwissenheit mit der menschlichen Freiheit zu reden, welchen irgendwie zu vermitteln er durch einen damals noch immer theistischen Standpunkt gehalten war. Es schien das erstemal, daß ihm diese Aufgabe begegne, und er meinte sie sehr einfach dadurch zu beseitigen, daß er meinte, Gottes Allwissenheit bestimme wohl die allgemeinen Wende- und Zeitpunkte der Weltgeschichte, das Einzelne dagegen überlasse er der menschlichen Willkühr. So wüßte ja Gott das Allgemeine voraus und das Besondere nicht, entgegnete ich. Warum nicht? war die naive Antwort. — Bei einem solchen Mangel an speculativem Sinne, an dogmatischer Befähigung mußten auch seinem Lieblingsfache, der Kirchengeschichte, die wesentlichsten Mängel anhaften. Von einem tieferen Blick in das Entwicklungsgesetz der Kirchengeschichte, ja nur von einem Versuche, ein eigenthümliches Gesetz der geschichtlichen Verwirklichung des von Christo gestifteten Gottesreiches in der Welt, auf die es einwirkt und die auf es rückwirkt nachzuweisen, war keine Spur: fehlte doch von vornherein jede Bestimmung über das eigenthümliche Wesen der Kirche, die als nichts anders, denn als „eine Lebensform der Menschheit" erklärt ward. Fehlte bei den dogmengeschichtlichen Entwicklungen die Einsicht, so mangelte auch bei den meisten andern das selbständige Studium: als ich später einmal, da ich eher im Stande war, darüber zu urtheilen, das nachgeschriebene Heft wieder durchblätterte, fand ich, daß dasselbe im Großen und Ganzen auf dem wahrlich nicht überreichen und übertiefen Lehrbuch von Gieseler beruhte. Dem unkundigen Anfänger ward freilich dies alles überdeckt durch die frische, lebendige, anmuthige Form, in welcher der dürftige Stoff ihm gereicht ward und die allgemeine Lust zur Kirchengeschichte, welche durch diese

Darstellung geweckt wurde, war immerhin ein Gewinn — aber nur wenn der Schüler durch sie auf einen ganz anderen Weg, Kirchengeschichte zu betrachten und zu behandeln getrieben ward; sonst war auch eine große Gefahr, schönrednerischer Oberflächlichkeit zu verfallen, darin enthalten. War z. B. vom Neoplatonismus die Rede, so meinte man Wunder was man davon habe zu hören: der Neuplatonismus ist der Purpurmantel, in den der sterbende Cäsar, das klassische Heidenthum sich einhüllt, um würdig niederzusinken: danach folgte eine dürftige, unselbständige Skizze, die niemanden die inneren Lebensfäden dieses letzten Triebes antiker Philosophie offen zu legen vermochte. Gegen Neanders Kirchengeschichte hatte K. eine entschiedne Abneigung, er nannte ihre Darstellung grau wie das Löschpapier auf das sie gedruckt sei: dagegen bewunderte und empfahl er ungemein das Lehrbuch von Carl Hase. Wer beide Bücher kennt, wird die Mängel des ersteren und die Vorzüge des andern nicht verkennen: aber er wird mir gewiß darin Recht geben, daß eine Zurücksetzung des tief gegründeten, in unscheinbarer Form die reichsten Schätze der christlichen Geschichtserfahrung bergenden ersten hinter das andere, das allerdings die Mannigfaltigkeit des vom Christenthum angeregten Menschenlebens geistreich skizzirt, aber für den innersten Reichthum der christlichen Kirche nur ein sehr halbirtes Interesse hat, wohl einem achtzehnjährigen Studenten, aber nicht einem academischen Lehrer, der fünf bis sechs Jahre hindurch Kirchengeschichte zum Hauptfache gehabt hat, verzeihen kann. In dieser Geringschätzung der Neanderschen, und Bewunderung der Haseschen Art und Weise trat am kenntlichsten das hervor, was man schon damals in Bonn Kinkels „ästhetisches Christenthum“ nannte. Der Ausdruck, dem ich damals warm entgegentrat, hatte etwas durchaus treffendes. Bereits ging unvermerkt dem poetischen Theologen die schöne Form alles Lebens über den guten Gehalt: bereits schien ihm das Licht des Evangeliums weit mehr den Beruf zu haben, die starre Welt malerisch zu verklären, als mit reinigenden und durchglühenden Strahlen sittlich umzuwandeln. „Das Christenthum sowohl, als jede andere geistige Macht, kämpft für die 3 Grundideen der Güte, Wahrheit und Schön-

heit", ſchreibt Kinkel (Strodtmann I, 214) bereits im Herbſt 1840 in ſein Tagebuch: „In der Zeit des Kampfes mit der Heidenwelt verfolgt dasſelbe die erſte dieſer Ideen, es will die Welt beſſer und ſittlicher emporheben. Dann vermittelt es ſich mit der übrigen Wahrheit, die es in allen Zweigen der Wiſſenſchaft vorfindet. Hier war der hartnäckigſte Kampf mit der Philoſophie, doch auch da ſiegte es. ... Nun aber bleibt noch das Dritte übrig: der Kampf des Chriſtenthums für die Idee des Schönen, die Ergänzung der chriſtlichen Kunſt ... dann wann die Schönheit zur Herrſchaft gelangt iſt, wird die Außenwelt geheiligt und verklärt ſein, und wir dürfen uns ihr hingeben ohne zu ſündigen". Ich habe dieſen Reflexionen nichts zuzufügen als die Verſicherung, daß ſie denn doch in einer beſonders ſchwachen Stunde geſchrieben ſein müſſen: denn eine derart alles ſittlichen Ernſtes entleerte Weltbetrachtung war wenigſtens damals noch nicht ſeines Herzens ächter und tiefſter Grund. ...

6. Kinkels poetiſche Begabung.

Beyſchlag geht nun zu Kinkels poetiſchen Beſtrebungen über und erzählt, wie er und Kinkel ſich gegenſeitig mit ihren lyriſchen Produktionen bekannt machten. Er fährt dann fort:

In Zeiten einer ſinkenden und ſchwindenden großen Literaturperiode wie in unſrer iſt Leichtigkeit und Gefälligkeit der poetiſchen Form ein weit verbreiteter Beſitz: kommt dazu noch wie in Deutſchland vorm Jahre 1840 eine vorherrſchend äſthetiſche Richtung des geiſtigen Lebens, eine mehr claſſiſch heidn. Talents- als chriſtlich vaterländiſche Charakterbildung der Jugend, ſo wäre es zu verwundern, wenn die doch urſprünglich keinem Menſchen ſchlechthin fehlende dichteriſche Anlage vor allem in der vorherrſchend dichteriſchen vor der eigentlichen Berufsarbeit liegenden Zeit jedes Lebens, der Jugendzeit, nicht viele vorübergehende Dichter zum Vorſchein brächte, die doch zu nichts weniger als gerade zu einem wahrhaften Dichterleben angelegt und begabt ſind. Namhaft gewordene Lyriker gehören unter dieſen Geſichtspunkt: ich brauche nicht erſt zu ſagen, wie ſehr ich vor allem mein beſcheidenes Talent ſchon damals unter denſelben geſtellt habe. Aber auch Kinkel war nur ſolch ein dichteriſch erregter

Mensch, kein Dichter in dem Sinne, wie das Wort Wesen und Beruf eines Lebens ausdrückt. Weder jene wunderbar zarte Gabe des ächten Lyrikers, die wir vor allem an Göthes Liedern bewundern, die Gabe das ohne Reflexion geborne Gefühl in die Sprache der reflexionslosen Unmittelbarkeit zu fassen, war ihm verliehen, noch die gewaltige Zaubermacht des großen Dramatikers, geschichtliche Gestalten zum zweiten Male lebendig zu schaffen: in seinem Trauerspiele Lothar von Lotharingien — jenem Enkel Ludwigs des Frommen, der als elender Schwächling und Lüstling dem Papste Nicolaus I. Gelegenheit gab, die pseudoisidorischen Grundsätze mit allem Nachdruck materialen Rechtes zuerst in Anwendung zu bringen: einer Person, der ohnedies zum dramatischen Helden jeder erforderliche Zug inneren Adels abgeht: — in diesem Trauerspiele, sag ich, das K. als Theatermanuskript drucken ließ, ohne es doch irgendwo zur Aufführung bringen zu können, kann man den Figuren gleichsam alle Rippen zählen, alle Fugen, in denen der berechnende Verstand ihre Charaktere zusammengefügt hat, erkennen, so wenig lebendig, schöpferisch sind sie gezeichnet. Dagegen in jeder verstandesmäßigen Aufgabe der Poesie, in der reflectirenden, schildernden, erzählenden Gattung hat K. mitunter schönes hervorgebracht: namentlich wird sein „Otto der Schütz" als anmuthige poetische Erzählung in unsrer Litratur wohl eine bleibende Stelle behalten.

7. Verlobung mit Johanna. Konflikte mit der Kölner Gemeinde und der Bonner Fakultät.

Im folgenden erzählt Beyschlag, wie er von Kinkel in das Poetenkränzchen „Der Maikäfer" eingeführt wird und dessen „Direktrix", Johanna, kennen lernt. Die hierbei gegebene Charakteristik Johannas und die Bewertung ihrer Ehe mit Kinkel ist mit Recht in den Lebenserinnerungen durch ein freundlicheres Bild ersetzt worden und darf hier weggelassen werden.

Die offenkundig gewordene Verlobung Kinkels mit Frau Johanna M. hatte anfangs von allen Seiten freundschaftlichen Widerspruch erfahren: durch diesen hatte Kinkel sich beleidigt gefühlt: ein Bruch zwischen ihm und der gebildeten Bonner Gesellschaft, in der er vorher allgemein beliebt gewesen: ein Bruch

zwischen ihm und seinen Lehrern und Vorgesetzten, den Professoren der ev. theol. Facultät war eingetreten. Wieviel Unrecht ihm hiebei geschehen, kann ich schwer ermitteln: viele mögen strenger über ihn als über sich selbst geurtheilt haben; bei der Entlassung aus dem Thormannschen Institut mag es undankbar hergegangen sein: was die Vorsteherin versäumt, holten die Schülerinnen in einem begeisterten Dankbriefe nach. Was die von Strodtmann mitgetheilte Szene zwischen K. und Pfr. Engels beweist und manches von K. mir Mitgetheilte bestätigt, hatte K's Stolz und Trotz an dem vollständigen Bruche auch keinen kleinen Antheil: beiläufig mag erwähnt werden, daß K. in Cöln nicht „abgesetzt" werden konnte, weil er nicht angestellt war: das Kölner Presbyterium konnte ihn jeden Tag seiner Hülfsstelle entlassen ohne alle Grundangabe, wieviel mehr wegen des durch die aufgelöste Verlobung und die mit einer Katholikin, einer Geschiedenen eingegangene neue in Cöln zumal wirklich gegebenen Aergernisses.

Über die Vorgänge, die sich bei Kinkels Entlassung aus dem Predigtdienste bei der Kölner Gemeinde abspielten, sind wir jetzt hinreichend unterrichtet durch die Darstellung, die W. Rotscheidt nach den Akten der evang. Gemeinde zu Köln gegeben hat (Theolog. Arbeiten aus dem rhein. wissensch. Prediger-Verein, N. F. 9, 1907). Das Protokoll der entscheidenden Presbyteriums-Sitzung läßt erkennen, daß den Anstoß zum Einschreiten gegen K. nichts anderes gegeben hat als „das Gerede, welches von Tage zu Tage sich vermehrte und die Gemeinde sehr beunruhigte, daß der Kand. Kinkel in ein Verhältnis zu einer Katholikin in Bonn getreten sei, welche ohne eigentlich gesetzliche Ursache ... von ihrem Manne sich hat scheiden lassen"; daß aber Kinkels schroffe Zurückweisung einer Einmischung in seine persönlichen Verhältnisse als Grund für seine Entlassung vorgeschoben worden ist: das Presbyterium dürfe nicht mit einem Kandidaten in Verbindung bleiben, welcher eine Antwort in einer Art verweigert, „die eben nicht von einem sanftmütigen und versöhnlichen Charakter" zeuge.

Am gehäßigsten beutet Strodtmann das Zerwürfniß mit der Facultät aus: deßhalb und weil dasselbe für K's Leben sehr folgenreich geworden ist, will ich auf dasselbe ausführlicher eingehn ...[1])

1) Die folgende Darstellung Beyschlags ist in allem wesentlichen richtig

Hörte man K. in allgemeinen Ausdrücken ſprechen, ſo meinte man Wunder welche Verfolgungen von Seiten ſeiner früheren Lehrer auf ihn laſteten. Erſt allmählich ſtellten ſich mir aus ſeinen eignen Geſtändniſſen folgende Thatſachen feſt. Man hatte ihn, wie er von Nitzſch ſelbſt bekannte, „väterlich“ zur Rede geſtellt. Nitzſch warf er vor, daß er etwas ihm im Vertrauen mitgetheiltes ſeinen Collegen nicht verſchwiegen; Bleek habe ihn in Ausdrücken beleidigt; gegen Sack hatte er nichts beſonderes. Alleſammt hatten ihm aber erklärt, daß ſie ihn wegen ſeines in Bonn gegebenen Anſtoßes zu einer hieſigen Beförderung nicht empfehlen könnten. Hierauf reduciren ſich die „Verfolgungen“ über die ſich Herr Strodtmann ... in Ausdrücken ergeht, die zu bubenhaft ſind, um ſie nachzuſprechen [1]). Dazu weiß ich von K. ſelbſt, daß das Urtheil, welches die Fakultät in ihrem jedesmaligen Bericht ans Miniſterium über ihn, als ihren Privatdozenten abgab, immer das günſtigſte war und ihm die fortdauernde Unterſtützung des Miniſteriums verſchaffte: nur einmal, ich glaube im Jahr 1843, ward die Kinkel entrüſtende, aber völlig gerechte Bemerkung ausgeſprochen, daß er ſich mehr mit äſthetiſchen als mit theologiſchen Arbeiten zu beſchäftigen ſcheine. Die einzige nennenswerthe theol. Arbeit die K. je veröffentlicht hat, ein Aufſatz über die Himmelfahrt Chriſti ward während jenes Conflikts allein auf Nitzſchs freundlichſte Empfehlung in die Studien und Kritiken aufgenommen [2]). Bald darauf erfuhr K., daß ihn die Facultät wiewohl vergeblich zu einer außerordentlichen Profeſſur in Greifswald vorgeſchlagen habe. Daß das geſchehen ſei, um ihn wegen ſeines wachſenden und überflügelnden Anhangs unter den Studenten loszuwerden, iſt eine lächerliche Erfindung des Herrn Str., die jeder, der

---

und wird ihre Beſtätigung in einer aktenmäßigen Behandlung von Kinkels Verhältnis zur Fakultät finden, die ich demnächſt in größerem Zuſammenhange zu veröffentlichen gedenke.

1) Strodtmann ſpricht von „böswilligen Kabalen, von Haß, Bosheit, blinder Wut auf den ihrem Rufe gefährlichen Privatdozenten“.

2) 1841, Heft 3.

damals in Bonn studiert hat, widerlegen kann. Gerade dies Zerwürfniß mit der Facultät hatte dem Besuch der Kinkelschen Vorlesungen einen Stoß gegeben, von dem er sich nie wieder erholte.

Einmal nur, in einer Gratisvorlesung über christliche Kunstgeschichte, hatte er später noch eine bedeutende Anzahl von Zuhörern: in den eigentlichen Fachcollegien hatte Bleek in der Regel die doppelte, Nitzsch die vier- bis fünffache Zahl. Die Religionslehrerstelle am Bonner Gymnasium, seine sicherste Einnahmequelle, die man ihm leicht hätte entziehen können, begleitete er noch drei Jahre lang nach seiner Verlobung. Allerdings brachte ihn die Entlassung in Cöln und im Thormannschen Institut in keine geringe Noth, und das Zerwürfniß mit seinen Vorgesetzten schnitt ihm die nahegeglaubten Aussichten auf Staatsanstellung so ziemlich ab, und so befanden sich die beiden Verlobten in einer trübseligen und hoffnungslosen Lage. Diese Lage steigerte ihr Selbstgefühl zur höchsten Spannung: leider nicht nur so, daß sie sich um so fester an einander und an die wenigen getreuen Freunde anschlossen und in diesem innigen Bunde alle Kräfte ihres Geistes frischer, kräftiger, feuriger spielen ließen als je: sondern auch so, daß sie die Bedeutung des Gegensatzes, in dem sie zu der umgebenden Welt standen, aufs eitelste überschätzten, in immer höher getriebener Feindseligkeit jede Versöhnungshand verschmähten, jede Selbsterkenntniß vergaßen, jedes Maaß des Urtheils über die, welche ihnen entgegen waren, überschritten. „Wir und die Welt", so hieß es alle Tage, als wäre das soviel als: die Kinder Gottes und die Welt: wer nicht mitging, der war nicht frei gesinnt, der suchte seinen gemeinen Vortheil, der war ein ungetreuer, ein Verräther. Aus der unselbständigen Anhänglichkeit eines kleinen Häufleins junger Leute wie ich war, noch mehr aus der gegenseitigen grenzenlosen Bewundrung, Vergötterung schöpfte man den Uebermuth, die Besten, Ehrwürdigsten mit Füßen zu treten. Da konnte K. einem Freunde, der sich, um sich ausschließlicher seinen Studien zu widmen, aus dem Maikäfer austrat, das pathetische Gedicht „Einem Verlornen" nachrufen, da konnte er im „Dithyrambus

der Nacht" sich als einen Märtyrer behandeln, der seinen über seine Irrwege betrübten Lehrern zurief:

„Glaubt ihr, trotzige Thoren,
Glaubt ihr zu brechen mein stählernes Herz";

da kam er am Ende, im Sommer 42 dahin, daß er sich nicht mehr schämte, wie in den Str. 294 stehenden Reimen, sammt dem Vorwurf, daß man ihm das Brod vom Mund gerückt, von sich und jenen ehrwürdigen Männern zu sagen

„Er ward groß — sie blieben klein."

8. Der Umschwung in Kinkels Theologie und Religion. Im Sommer 1842, dem dritten und vorläufig letzten Semester meines vertrauten Umgangs mit Kinkel, traten die Spuren eines sich verändernden Verhältnisses zu Religion und Theologie allmählich deutlicher hervor: die Dornen der Weltliebe wuchsen heran, welche den in ihm aufgegangenen Saamen des göttlichen Wortes umringten und bald ersticken sollten. Eine immer größere Verweltlichung des Sinnes und der Betrachtung ward fühlbar, der fromme Ernst, den ich ein Jahr vorher an ihm so lieb gewonnen, trat in Wissenschaft und Leben zurück und eine Feindseligkeit gegen jede entschiednere Kundgebung der Frömmigkeit als gegen eitel orthodoxe oder pietistische Engherzigkeit hervor. Zum Predigen nicht mehr aufgefordert entbehrte er auch dieses mahnenden Maaßstabes für den Stand seines christlichen Lebens: ein einziges mal konnte ich ihn noch predigen hören, im Sommer 1842 in Flamersheim, derselben Gemeinde, deren Wahl er einst abgelehnt, und das war noch einmal ein schönes Bild seiner früheren praktischen Wirksamkeit, dem Jüngeren voll Anregung und Ermunterung. Aber nicht nur, daß er nicht mehr predigte: er besuchte auch keine Kirche mehr. Seine theologischen Studien waren immer mehr zu allgemein geschichtlichen geworden; negative Neigungen, Ansätze, traten vereinzelt hervor. Zwei Ursachen lagen dieser beginnenden Umwandlung zu Grunde: einmal sein Verhältnis zur Facultät, dann sein Verhältniß zu seiner Braut.

Ein so hochgeschraubter Gegensatz wie der, in welchen sich K. gegen seine Lehrer hineingeworfen, verlangte einen mehr als blos

persönlichen Inhalt: unwillkührlich suchte Kinkel nach einem theologischen Gegensatz gegen dieselben; und nun kostete es Anfangs Mühe einen zu finden, weil K. ja keine selbsterarbeitete theologische Richtung hatte, sondern sich in den gerade von jenen Männern überlieferten positiven Anschauungen, soweit er sie gefaßt hatte, bewegte. In diese Bemühung gehört sein obenerwähnter Angriff auf die Lehre von einer Unterlassungssünde. In jenen positiven Anschauungen der Theologie lagen aber die positiven Elemente des christlichen Glaubens selbst: nicht nur die Lehre, auch der Charakter jener Männer hatte ihm diese Elemente einstmals ehrwürdig und heilig gemacht: nun er am Charakter eines Nitzsch, Bleek täglich mehr rüttelte, fand er bald, daß er auch das von ihnen ihm eingeprägte Christentum in sich erschüttert habe. Im Sommer 1841 hieß es noch „unser verehrter Lehrer Nitzsch, unser verehrter Lehrer Bleek“: im Sommer 1842 fiel das weg und immer leidenschaftlicher, bis ans Schimpfen streifend äußerte er sich über jene Männer im Privatverkehr. Als ihm die Autoritäten gefallen waren, erkannte er mit immer freierem Blick, daß er vom Christenthum theologisch nie mehr wahrhaft verstanden habe, als was der vulgäre Rationalismus festhält: nachdem er die Inspirationslehre nicht nur in der alten mechanischen sondern in jeder Gestalt verworfen, wollte er von der aufgegebenen Autorität der Apostel auf die Aussprüche Christi allein zurückgehn, dessen Einzigkeit er, doch unter Aufgebung jeglicher Dreieinigkeitslehre, vorläufig noch festhielt. So ward er die paulinische Anthropologie los, in deren ethische Tiefen sein pelagianischer Sinn nie sich recht hatte finden können: an den Wundern der evang. Geschichte, selbst an der übernatürlichen Geburt Christi glaubte er damals noch „als Historiker“ aus Achtung vor dem geschichtlichen Zeugniß festhalten zu müssen. Aber es wird mir schwer, die Unklarheit und Principlosigkeit seiner damaligen Ansichten zu beschreiben: bald sollte diese Halbheit ihn auch weiter und weiter drängen.

Zumal auch sein praktisches Christenthum, seine anerzogne Religiosität unter dem Einflusse seiner Braut immer mehr dahin schwand. Ich meine natürlich: unter dem unwillkührlichen Ein-

fluß. Sie hatte nicht wie er dem Zweifel die Macht frommer Erziehung entgegenzusetzen: Kinkels Bekehrungsversuche erlahmten mit seinem theologischen Eifer und in dem Maaß als beide sich mit der christlichen Gesellschaft in Bonn verfeindeten, in ihrem ästhetischen Genußleben einander genügten, mochte sie sich, der wie ihm alle Erkenntniß der Sünde und jegliche geistliche Armuth fehlte, verwundert fragen, was für Rechtsansprüche denn der so oft ästhetisch verletzende urchristliche Glaube auf sie habe. Noch zu rechter Zeit, als der Schritt durch möglichste Annäherung von zweien Seiten her noch einigermaßen thunlich war trat sie zur ev. Kirche über. Damals hatte sie sich bereits an das Leben Jesu von Strauß gegeben, dem sie, ohne wissenschaftliches und ohne gläubiges Gegengewicht, natürlich sofort anheim fiel. Sie wollte mit K. darüber hin und herreden: es fiel mir auf, daß er dem auswich. So band sie auf mehreren Spaziergängen mit mir über diese Frage an. Ich suchte ihr meine apologetischen Gesichtspunkte, so gut ich sie hatte, deutlich zu machen, manches fand sie einleuchtend, treffend: aber sie glaubte der Negative doch lieber als der Position. Das kam am Ende naiv genug heraus. Ich veranlaßte sie, die Tholuckſche Gegenschrift zu lesen und fragte sie dann, ob dies Buch sie nicht überzeugt. „Ja, sagte sie, wenn man diesen Gelehrten reden hört, da kann man wider seine Beweisführung nichts sagen, wie vorher nichts gegen Strauß. Aber ich denke mir: Strauß selbst könnte dieses Buch gewiß ebenso wieder von seiner Seite widerlegen.“ Und so war ja ein Grund gefunden bei dem stehen zu bleiben, das einem besser gefiel. ...

... So weit Beyschlag.

Der Umschwung, dessen Anfänge hier beschrieben sind, hat sich im Laufe der folgenden Jahre bis zur völligen Abkehr vom Christentum vollendet

In einem Briefe von Albrecht Wolters an Beyschlag vom 1. Juni 1845 wird von einem heftigen theolog. Disput zwischen Wolters und dem Ehepaar Kinkel erzählt. (Rheinlande, Jahrg. 8, S. 76.) „Zum Schluß wards immer hitziger. Dann lehnte sie sich an ihn und lächelnd und lachend meinte er: ‚Nicht wahr, wir wollen Heiden bleiben, Heiden sein.‘ ... Es begann aufs neue:

Chriſtus habe kein Wunder getan, was die ſchubbigen Juden alles von ihm geſagt oder geglaubt, gehe ihn nichts an ... ‚Dem Paulus habe ich auch hinter die Karten geguckt uſw. deſſen Freiheit iſt, ihr mögt ſagen, was ihr wollt, die Freiheit vom Verbot des Schweinefleiſches‘ ...“

Über die Jenſeitshoffnungen läßt er ſich in dem Ende 1846 veröffentlichten „Männerlied“ alſo aus:

Laßt die alten Weiber ſich
Um den Himmel ſchelten!
Aber freie Männer wir
Laſſen das nicht gelten. ...
Weiß nicht, ob dich oder mich
Dort der Teufel hole;
Doch *hier* ſchaffen wir vereint
Am gemeinen Wohle.

Wenn auch dieſe Verſe, die das peinlichſte Aufſehen erregten, weniger als eine Verhöhnung des Unſterblichkeitsglaubens, denn als eine Aufforderung zu kräftiger Betätigung in vaterländiſchem, freiheitlichem Sinne gemeint waren und dadurch etwas von ihrer verletzenden Wirkung verlieren, ſo möge den Beſchluß doch eine würdigere Äußerung bilden. Am 7. Dezember 1849 ſchreibt Kinkel an die Freundin Auguſte Heinrich aus dem Zuchthauſe zu Naugard („Nord und Süd“, Bd. 24, 1883, S. 240): „Bis jetzt hat das All mich noch keinen Tag ohne erfriſchende und geiſtſtärkende Eindrücke gelaſſen, und von den blauen Reflexen, die ein klarer nordiſcher Himmel auf den blendenden Schnee wirft, von den bunten Granitfundamenten, auf denen unſer Palaſt des Schmerzes aufgebaut iſt, bis zu den hohen und fernen weißen Wolken, die an den Van Eyk'ſchen Himmel auf dem Genter Altarbild erinnern, webt und ſchwebt Vieles, was einem betrachtenden Gemüt Nahrung giebt. Jetzt kommt es mir manchmal zu Gute, daß ich ein liebend Herz habe — liebend nicht wie die Frommen, die das All verachten, ſondern liebend wie ein Denker, dem jede Offenbarung des Allgottes ein Gruß von ihm, jeder Ton, jede Farbe ein Kuß auf den düſteren Menſchengeiſt geworden iſt. Jene haſſen mich, weil ich frömmer bin als ſie: ſo haben die Heiden den erſten Chriſten den ſonderbaren Vorwurf des Atheismus gemacht!“

2.

Die ἐξουσία auf dem Haupt der Frau. 1 Kor. 11, 10.

Von

Richard Perdelwitz.

Man kann die Stelle mit Recht eine crux interpretum nennen; auch der neueste Bearbeiter des 1. Korintherbriefs in Meyers Kommentar, J. Weiß, schließt mit dem resignierten Bekenntnis, daß seine Auslegung ein Versuch sei, die dunkle Stelle zu erklären, — in Hoffnung auf weiteres Licht. Weiß versucht, unter Anlehnung an Dibelius, den Ausdruck ἐξουσία als einen terminus technicus aus der Zaubersprache zu erklären. Wie nämlich δύναμις nicht nur „die Macht" heißt, sondern auch „das Mittel, um Macht auszuüben", so könnte auch ἐξουσία bedeuten: „ein Mittel, um Macht auszuüben". Das Beten scheine hier als eine Art „Vordringen in die Geisterwelt" gedacht zu sein, als ein Hineinragen in die himmlische Sphäre. Während nun der Mann, als Abbild und Abglanz Gottes, ohne weiteres sich diesem Gebiet nahen darf, ist die Frau, als das jüngste und schwächste Glied der Schöpfung, verpflichtet, durch ein besonderes Machtmittel sich gegen die Geister zu schützen. Dies wäre angedeutet durch διὰ τοὺς ἀγγέλους. Paulus spiele hier auf bekannte jüdische Vorstellungen an (Gen. 6, 1. Hen. 6 ff. Jubil. 5, 1 ff. Apok. Bar. 56, 10 ff. usw.).

Ob die Erklärung befriedigt? Ich wage daran zu zweifeln. Ganz abgesehen davon, daß die heidenchristlichen Leser diese Anspielung auf jüdische Vorstellungen gar nicht verstanden hätten, wird durch die von Weiß vorgetragene Erklärung ein ganz fremder Gedanke in den Zusammenhang der Stelle getragen, denn von lüsternen Engeln, die es auf die in die Geisterwelt vordringenden Frauen abgesehen haben, ist nirgends die Rede.

Weiß trifft das Rechte, wenn er eine Lösung auf dem Wege einer Konjektur für möglich hält; — freilich hat der einzige, bisher von Weber Z.w.Th. 1903, S. 487—499 unternommene

Versuch, der καυσία lesen will, und darunter eine weibliche Kopfbedeckung versteht (das Wort bezeichnet einen Sommerhut wider die Hitze), wenig befriedigt. Ich versuche eine andere Konjektur.

Stellen wir zunächst den Zusammenhang fest! Paulus hat in Korinth gegen starke Emanzipationsgelüste des weiblichen Geschlechts zu kämpfen gehabt, und dieser Wettstreit der Geschlechter hat sich selbst bis in die gottesdienstlichen Versammlungen hinein fortgesetzt. Diesen Bestrebungen der Frauen auf Gleichstellung mit den Männern stellt Paulus das Wort entgegen: *ἀνδρὸς ἡ κεφαλὴ ὁ Χριστός ἐστιν, κεφαλὴ δὲ γυναικὸς ὁ ἀνήρ, κεφαλὴ δὲ τοῦ Χριστοῦ ὁ θεός.*

Schon äußerlich, so fährt er dann fort, könne und müsse man diese Rangordnung erkennen, denn der Mann habe das Recht, mit unverhülltem Haupt zu beten und zu weissagen, die Frau aber nicht, sonst stelle sie sich auf eine Stufe mit der Dirne. Dazu käme aber noch die Überlegung, daß nach der Schöpfungsgeschichte der Mann nicht aus dem Weibe, sondern umgekehrt das Weib aus dem Manne geschaffen sei; also, — *διὰ τοῦτο*, — quod erat demonstrandum (dieser Schluß erscheint unausweichlich), hat die Frau auch die Verpflichtung, die Autorität und Überlegenheit des Mannes, als des Hauptes, anzuerkennen. Statt dieses erwarteten Schlusses lesen wir nun die Worte: „*διὰ τοῦτο ὀφείλει ἡ γυνὴ ἐξουσίαν ἔχειν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς διὰ τοὺς ἀγγέλους*“, — und damit ist nicht nur die ganze vorhergehende Beweisführung gestört, sondern auch der Zusammenhang mit dem Folgenden unterbrochen.

Ich schlage deshalb folgende Konjektur vor: *διὰ τοῦτο ὀφείλει ἡ γυνὴ ἐξουσίαν ἀνέχεσθαι τῆς κεφαλῆς διὰ τὸ εὐαγγέλιον.*

Damit haben wir nicht nur den erwarteten Beweisschluß: also ist die Frau verpflichtet, die Macht bzw. Überordnung des ihr von Gott gesetzten Hauptes, des Mannes zu ertragen — und besonders die christliche Frau — um des Evangeliums willen, sondern wir haben nun auch die Anknüpfung an die folgenden Worte; denn, um Mißverständnissen nach der anderen Seite vorzubeugen, als ob die Frau etwa die Sklavin des Mannes sei, fährt Paulus fort: freilich gilt für den Christen, daß weder der

Mann etwas zu bedeuten hat ohne die Frau, noch die Frau ohne den Mann, m. a. W.: Paulus sucht die von ihm geforderte Unterordnung der Frau mit der Gleichberechtigung der Geschlechter in Einklang zu bringen.

3.

Zu σαίνεσθαι ἐν ταῖς θλίψεσιν ταύταις 1 Thess. 3, 3.

Von

Richard Perdelwitz.

Die Erklärung dieser schwierigen Stelle schwankt.

Wohlenberg (Zahns Kommentar z. d. St.) erklärt unter Berufung auf Zahn (Einl. I³, 158 ff.) σαίνεσθαι als das zweckvolle, arglistige Beschwatzen;

v. Dobschütz (Meyers Kommentar z. d. St.) nimmt als Grundbedeutung des Verbums σαίνεσθαι an: „hin und her bewegen", meint aber, daß von dieser Grundbedeutung auch die Bedeutung „erschüttern, erschrecken" sich ableiten lasse und verwirft deshalb Zahns Erklärung.

Das Material zur Beurteilung der ganzen Frage ist in den beiden Kommentaren zusammengestellt, eine Wiederholung an dieser Stelle also überflüssig.

Als feststehend darf betrachtet werden, daß die Grundbedeutung „hin und her bewegen, wedeln" ist, und daß das Wort zunächst von dem Schweifwedeln des Hundes gebraucht, dann aber auch in der übertragenen Bedeutung = κολακεύειν auf die Schmeichler angewendet wird.

Die Bedenken, die man gegen eine solche Erklärung der Stelle 1 Thess. 3, 3 mit Recht erhoben hat, sucht Zahn (Einl. I², 156) damit zu entkräften, daß er meint: „die Besorgnis, welche die

Sendung des Timotheus veranlaßte, ging nicht sowohl dahin, daß die Gemeinde durch ihre Bedrängnisse im Glauben erschüttert, sondern daß einzelne in ihren Bedrängnissen umschmeichelt, d. h. zu jener (im 2. Kapitel deutlich hervortretenden) verleumderischen Auffassung ihrer eigenen Bekehrung verleitet werden könnten", womit Zahn dann aber doch wieder eine Erschütterung des Glaubens verbunden sein läßt.

Aber die Gegner, welche Paulus Kap. 2, 14 ff. schildert, scheinen wirklich keine Menschen gewesen zu sein, welche durch „Schmeichelreden" die jungen Christen vom Glauben abwendig zu machen suchten. Der Apostel schreibt ausdrücklich: „*τὰ αὐτὰ ἐπάθετε καὶ ὑμεῖς ὑπὸ τῶν ἰδίων συμφυλετῶν καθὼς καὶ αὐτοὶ ὑπὸ τῶν Ἰουδαίων*"; niemand aber wird behaupten können, daß die erbitterten Feinde des Paulus, die Juden, sich im Kampfe gegen ihn solcher „Schmeichelreden" bedient hätten.

Also bleibt scheinbar nur der von v. Dobschütz gezeigte Weg, *σαίνεσθαι* in der Bedeutung „erschüttern, erschrecken, sich irre machen lassen" zu nehmen, da sich, wie v. Dobschütz mit Recht hervorhebt, mit einer solchen Bedeutung am besten die Präpositionalwendung *ἐν ταῖς θλίψεσι ταύταις* verbindet.

Nun wird man aber auch gegen diese Erklärung das sehr große Bedenken erheben müssen, daß die Bedeutung, die v. Dobschütz der Stelle gibt, *σαίνεσθαι* = „erschüttert, erschreckt werden, sich irre machen lassen", durch keine Stelle der älteren Gräzität belegt werden kann, sondern daß wir dort überall die Bedeutung = *κολακεύειν* finden. Wo das Wort *σαίνεσθαι* in der durch v. Dobschütz vertretenen Bedeutung gebraucht wird, da geschieht es bei den nachchristlichen Exegeten und die Annahme hat immerhin eine gewisse Wahrscheinlichkeit, daß man in Ermangelung einer anderen ausreichenden Erklärung diese Bedeutung erst später in das Wort hineingetragen hat, weil man anders nicht einen rechten Sinn in der Stelle 1 Thess. 3, 3 zu finden wußte.

Wenn also beide Erklärungen von gewichtigen Schwierigkeiten gedrückt werden, so bleibt als dritter Weg nur die Konjektur, und auch dieser ist wiederholt beschritten.

Nestle will *σιαίνεσθαι* lesen; aber *σιαίνεσθαι* hat die Be-

deutung „Ekel empfinden", paßt alſo nicht recht in den Zuſammenhang; andere haben die Lesart σαλένεσθαι vorgeſchlagen, wieder andere glauben μηδὲν ἀσαίνεσθαι als urſprünglichen Text annehmen zu müſſen. Zu dieſer letzten Erklärung hat v. Dobſchütz bemerkt, daß ἀσαίνειν als angebliche Nebenform von ἀσάειν = ἄχθεσθαι, χαλεπῶς φέρειν nicht belegt werden könne.

Überblicken wir die verſchiedenen Erklärungsverſuche, ſo ſtimmen ſie alle in dem Gedanken überein, daß der Apoſtel hier ganz beſtimmte Erſcheinungen im Auge habe, durch welche ihm die Gefahr nahegelegt erſchien, ſeine Theſſalonicher könnten, durch die fortgeſetzten Bedrängungen veranlaßt, ihren einſt bewieſenen Glaubensmut verleugnen und aus Furcht vor ihren Volksgenoſſen vom Chriſtenglauben abfallen. Das galt es zu vermeiden.

Durch eine kleine Konjektur ſcheint mir dieſer Gedanke erreicht und die Schwierigkeit der bisherigen Erklärungen gehoben. Ich ſchlage deshalb vor zu leſen

τὸ μὴ δειλαίνεσθαι ἐν ταῖς θλίψεσιν ταύταις.

Paulus ermahnt die Theſſalonicher, in den über ſie hereingebrochenen Trübſalen und Verfolgungen keine Furcht zu zeigen und nicht feige zurückzuweichen; εἰς τοῦτο γὰρ κείμεθα, — denn dazu, zur ſtandhaften Ertragung von Trübſalen, ſind wir als Chriſten beſtimmt.

Rezensionen.

1.

Drei neue Werke zur Biblischen Theologie des Neuen Testamentes (Feine, Weinel, Schlatter). Von Prof. D. **Rudolf Knopf** in Wien.

Eine Reihe von zusammenfassenden Darstellungen der Neutestamentlichen Theologie haben uns die letzten Jahre gebracht. Eine wertvolle und liebe Hinterlassenschaft war die zweite Auflage von Holtzmanns großem Lehrbuch der Neutestamentlichen Theologie, die Jülicher und Bauer 1911 herausbrachten. Aber auch ganz neue Darstellungen sind auf den Plan getreten, und diese möchte ich heute den Lesern dieser Zeitschrift vorführen.

Vor mir liegen drei Werke: **P. Feines** Theologie des Neuen Testaments (2. Aufl. Leipzig, Hinrichs, 1911); **H. Weinels** Biblische Theologie des Neuen Testaments (Tübingen, Mohr, 1911) und **A. Schlatters** zweibändige Theologie des Neuen Testaments (Calw und Stuttgart, Vereinsbuchhandlung, 1909. 1910). Drei große theologische Richtungen kommen in den drei Büchern zu Worte: die kritische Theologie in Weinel, einem ihrer bekanntesten jüngeren Vertreter; die Theologie der Vermittlung, die sich selber modern-positiv nennt, in Feine, und der Biblizismus in Schlatter. Wir sind gegenwärtig — das zeigen auch andere Beobachtungen — an einem gewissen Ruhepunkte der Forschung angelangt, und da ist es nun von Interesse zu sehen, wie bei so hervorragenden Vertretern der einzelnen Richtungen sich das Bild der urchristlichen Religion gestaltet, auch mit welcher Methode und von welchen Voraussetzungen aus sie an die Arbeit gehen. Auf Kritik des Kleinen und Einzelnen kann ich mich bei dieser Vorführung nicht einlassen.

1.

Feines Buch hat bereits einen bedeutenden Erfolg gehabt, da 1½ Jahre nach dem Erscheinen der ersten die zweite verstärkte Auflage herauskam. Der Erfolg war wohl verdient, denn es ist ein gutes und sehr brauchbares Werk, das der Verfasser als das Ergebnis vieljähriger Beschäftigung und eines steten Durcharbeitens der Probleme vorlegt. Vor allem kann das Buch als Lehrbuch sehr gut gebraucht werden, und es ist als solches auch gedacht, wie die vielen, über grundlegende Dinge lehrhaften Aufschluß gebenden Ausführungen beweisen. Hier möchte ich als Beispiele nennen die Darlegungen über den Menschensohn, S. 120 ff., über die Entstehung der paulinischen Christologie, S. 284 ff., über die Theologie des Philo, S. 561 ff., weiter über die Oden Salomos, S. 549 f. und die Hermetische Literatur, S. 556 ff.

Die zweite Auflage, obwohl an Umfang etwas geringer, weist der ersten gegenüber mannigfache Veränderungen und Verbesserungen auf. Ich will sie im einzelnen nicht aufzählen, da Feine selber im Vorwort Rechenschaft darüber gibt. Es ist selbstverständlich, daß ein Buch von dieser Art sich von Auflage zu Auflage stark ändern muß, schon die lehrhafte Abzweckung zwingt zu Verbesserungen in der Anordnung des Ganzen und in der Einzelfassung.

Feines theologischer Standpunkt, auch seine kirchenpolitische Richtung ist bekannt. Wir haben hier einen ausgesprochenen und angesehenen Vertreter der Rechten, der ein Lehrbuch über den wichtigsten Gegenstand seines Faches schreibt. Um so erfreulicher ist es zu sehen, wie weit Feine der Arbeitsweise und den Ergebnissen der Linken entgegenkommt. Wir sehen eben hier, was sich auch anderwärts in gelehrten Werken unseres Faches, stärker aber noch in den vom Alten Testamente handelnden, zeigt: der Unterschied zwischen rechts und links besteht bei den akademischen Vertretern der Fächer nicht so sehr in der Theologie, oft auch nicht in der dahinter stehenden Religion, sondern in andern Dingen.

Sprache und Betrachtungsweise sind streng wissenschaftlich. Weit kommt an allen Stellen Feine den Forderungen der kritischen Theologie, wie er sie nennt, entgegen, auch dort, wo er sie bekämpft, und die bekannten Namen von Holtzmann, Harnack, Wellhausen, Pfleiderer, J. Weiß, Titius, Bousset, Heitmüller, Schmiedel, Wrede, Wernle, Weinel u. a. begegnen hin und her oft im Buche. Durchwegs ist die Polemik vornehm und erfreulich. Für die Unterschiede in der Religion und der religiösen Vorstellungswelt, wie sie in den einzelnen Schriften des Neuen Testaments und bei den dahinter stehenden Männern zutage treten, hat sich Feine einen

guten Blick bewahrt, und der vergleichenden Religionsgeschichte, die in der Erforschung des Hellenismus und des Judentums so wertvolle Ergebnisse gebracht hat, steht Feine in dieser, wie schon in früheren Veröffentlichungen, durchaus nicht mißtrauisch gegenüber. Dasjenige, was bei ihm dogmatisch von vornherein festliegt, ist die metaphysische Gottheit und Sohnschaft Jesu, woran natürlich auch gewisse Stücke der stellvertretenden Erlösungs- und Genugtuungslehre und weiter solche der Sakramentenlehre hängen. Freilich nur gewisse Stücke, denn von der orthodoxen Kirchenlehre weicht Feine selbstverständlich stark ab. Man lese nur Ausführungen wie die über das Abendmahl S. 166f. oder die über die religionsgeschichtlichen Parallelen zu der Sakramentslehre des Paulus. Und als besonders wertvolle Züge des Buches, von denen aus eine weitere Verständigung über wichtige Punkte möglich ist, möchte ich hervorheben: die Schilderung der menschlichen Persönlichkeit Jesu, von dem in Kap. 5 ein Charakterbild mit Kanten und Gegensätzen und geschichtlich bedingten Beschränkungen entworfen wird; die Abtrennung der johanneischen Theologie von der Lehre Jesu nach den Synoptikern, das Problem Johannesevangelium und Hellenismus, das Problem Jesus und Paulus, die Loslösung der Pastoralbriefe — die Feine, m. E. mit Recht, noch an das Ende des 1. Jahrh. setzt — von den übrigen Paulusbriefen. Hier und noch an manchen anderen Stellen zeigt sich der breite mittlere Streifen gemeinsamen Landes, der die Theologie der Rechten und der Linken verbindet. Neuland ist es, und ich kann mir nicht denken, daß es durch die Flut noch einmal bedeckt oder gar weggerissen werden könnte.

Ehe ich nun zur Einzelcharakteristik übergehe, möchte ich noch durch einige Beispiele die eigene Stellung, die Polemik, Apologetik und Vermittlung Feines genauer darlegen.

S. 103 steht: „Wir machen auch heute noch an der Person Jesu, wenn wir in innere Beziehung zu ihr treten, eine zwiespältige Erfahrung. Jesus war Mensch wie wir und gehört in das Menschengeschlecht hinein, und doch war Gott der eigentliche Inhalt seines Lebens, Jesu Wesen war göttlich. Kein anderer der Erdgeborenen steht ihm darin gleich. Jesus allein ist Mensch und zugleich Gott." An diese sehr moderne religiöse Begründung der Gottheit Jesu schließt sich sogleich folgende Weiterführung: „Damit stehen wir am theologischen Scheidewege. Alle die Jahrhunderte seit dem Entstehen der christlichen Kirche hat als Christentum gegolten das Glaubensverhältnis zum göttlichen Christus und damit zugleich das Verhältnis der unbedingten Abhängigkeit von ihm. Seit den Zeiten des Rationalismus und sodann im Laufe des

19. Jahrh. hat sich daneben ein anderer Glaube gebildet und ringt um Anerkennung und um Herrschaft. Es ist der Glaube, welcher Jesu Person nicht mehr als ein Stück des Heils selber, sondern bloß als den Führer der Menschen zum Heil betrachtet, als den prophetischen Offenbarer Gottes, der seine Aufgabe darin gesehen habe, die Seinen in das unmittelbare Erleben der Gotteskindschaft hineinzuziehen, ohne für sich selbst in ihrer Frömmigkeit eine Stellung zu verlangen ... Unsere Aufgabe ... soll es sein, zur ursprünglichen Jesusreligion zurückzukehren. Wir können einer solchen Forderung nur als einer auch wissenschaftlich unberechtigten entgegentreten. Ein modern-religiöses Postulat scheint uns der eigentliche Ursprung dieser Theologie zu sein ... wohin man im Neuen Testament greift, überall findet man ein Glaubensverhältnis zu Jesus als das entscheidende religiöse Verhältnis. Wie wenig die abgewiesene Auffassung imstande ist, die Entstehung des Glaubens der ältesten Gemeinde und des Paulus, wie er nun einmal in den Quellen vorliegt, zu erklären, wird bei der Darstellung der theologischen Gedanken der Urgemeinde und der paulinischen Theologie zu zeigen sein. Hier haben wir festzustellen, daß die moderne Anschauung zu der besten evangelischen Überlieferung in Widerspruch tritt. Ihr zufolge hat schon Jesus selbst den Anspruch erhoben, daß seiner Person Heilsbedeutung zukomme."

S. 146 finden wir eine gerechte, freundliche Darstellung dieser neuen Frömmigkeit: „Das Wesen des Christentums ist nicht ein Dogma, nicht ein theologischer Satz, sondern eine neue Frömmigkeit, ein neues religiös-sittliches Ideal, welches Jesus in die Welt getragen hat. Christentum ist Glaube an die ewige Bedeutung der Worte Jesu und die fromme Nachahmung dienender Liebe, es ist Betrachtung der ganzen freundlich-ernsten irdischen Persönlichkeit Jesu. Der Jesus, welcher mitten in einer Welt voll Kampf und Streit, Angst und Not uns durch die Macht seines Wesens hineinzwingt in den Glauben an eine heilige Liebesmacht über der Welt, und durch seine Liebe hineinzieht in eine Liebesfreudigkeit, ist der Begründer unserer Religion." Im Anschluß daran geht Feine im folgenden dazu über, den Glauben an die sühnende Wirkung des Todes Jesu aus Jesu eigenen Worten herzuleiten: „Schon aus dem Tauferlebnis Jesu konnte folgen, daß Gott auch seine Selbsthingabe in den Tod um der Sünde des Volkes willen fordern werde."

Man lese weiter das deutliche Zugeständnis an die religionsgeschichtliche Forschung in der Erklärung der paulinischen Christologie S. 287 f.: „Für das christliche Bewußtsein hat eine

solche Betrachtung der paulinischen Christologie zunächst geradezu etwas Verletzendes, Ärgernis Erregendes. Denn sie stößt Christus von seinem himmlischen Throne herab. Er ist dann gar nicht der Sohn des Vaters, mit Gott wesensgleich, der göttliche Erlöser, der, dem Gott alles in seine Hand gegeben hat. Die Hoheitsprädikate stammen anderswoher, der Königsmantel himmlischer Herrlichkeit ist von orientalischen Naturreligionen geborgt. Aber die wissenschaftliche Untersuchung darf sich von religiösen Gefühlsmomenten nicht bestimmen lassen. Ihre Aufgabe ist es, den Realitäten nachzugehen. Hat diese religionsgeschichtliche Hypothese recht, so müssen wir die entsprechenden Folgerungen ziehen, wenn auch mit blutendem Herzen. Bei näherem Zusehen enthält sie aber ohne Frage richtige Elemente. Sie macht Ernst mit dem Gedanken, auch diese Zentrallehre des Apostels im Zusammenhang mit den damaligen Zeitanschauungen zu verstehen. Und das ist notwendig."

Sehr glücklich und eindringlich ist S. 294 eine andere Seite des großen Problems: Jesus und Paulus, gefaßt und in der Hauptsache auch richtig gelöst: „Ist denn wirklich jener Jesus mit dem taufrischen Wesen, mit dem unmittelbaren und unreflektierten Gottesglauben, mit der herrlichen Klarheit und Schärfe in dem Kampf gegen die falsche Frömmigkeit seiner Zeit, der große Volkslehrer, der Mann mit dem erbarmungsvollen Herzen, der den Sündern und Verlorenen nachging, dieselbe Gestalt wie der präexistente Gottessohn, der Himmelsmensch, der nur herabkommt auf die Erde, um im Gehorsam gegen Gottes Willen zu sterben und dann ins himmlische Dasein zurückzukehren? Begegnen bei Paulus nicht statt der lebensvollen Schilderung der Wirksamkeit einer geschichtlichen Persönlichkeit vielmehr dogmatische Begriffe Erlösung, Versöhnung, Rechtfertigung, Empfang des heiligen Geistes, um deren willen die ganze Christologie erst Wert bekommt? Was erzählt denn Paulus vom historischen Jesus? Nur selten beruft er sich auf ein Wort Jesu. Seinen Streit mit den Gegnern hat er geführt, ohne sich auf den Willen des Jesus zu berufen, den er besser zu verstehen glaubte als die Judenchristen. Logische Deduktionen, theologische Beweisführungen sind die Waffen, deren er sich bedient. Man muß dies alles anerkennen, darf aber dabei nicht stehen bleiben. Eine eindringende Analyse des Inhaltes seiner Lehrverkündigung zeigt nämlich den Apostel in so starker Weise von Jesus abhängig, daß hier jede Zufälligkeit ausgeschlossen erscheint. Auch trifft gerade in denjenigen Punkten, wo Jesus etwas Neues gebracht hat, Paulus mit Jesu Verkündigung im wesentlichen zusammen."

Dagegen erscheint es wieder angesichts der so unpersönlichen Fassung, die das neutrale Pneuma bei Paulus hat, angesichts seiner schwankenden Beziehung zu Gott und Christus, seiner Ineinssetzung mit dem Herrn Christus in 2 Kor. 3, 17, doch sehr gewagt, wenn Feine die Trinitätslehre, mindestens in ihrer ökonomischen Fassung schon bei Paulus findet (S. 410).

Als unmöglich erscheint es mir weiter, wenn Feine S. 493 ff. trotz weiten Entgegenkommens gegen die Ergebnisse der hellenistischen Religionsgeschichte, Paulus von den eigentlich sakramentalen — ex opere operato — Anschauungen der Mysterienfrömmigkeit fernhalten will. Eine der zwingenden Beweisstellen, 1 Kor. 15, 29, erklärt er dahin, daß die Auffassung, die die korinthische Gemeinde von der Taufe hatte, wohl magisch und sakramental war, aber daß es ganz unerweislich sei, ob Paulus diese Anschauung der Korinther geteilt habe, er greife auf diese Sitte und auf einzelne derartige Vorkommnisse in Korinth zurück, ohne sachlich Stellung dazu zu nehmen. — Aber darin hat Feine freilich recht, und das wird auch auf der linken Seite meist ohne weiteres zugegeben werden, daß zwischen der Religion des Paulus und den Mysterienreligionen ein großer Unterschied besteht, wenn auch die äußeren Formen oft dieselben sind.

Und nun zum Abschluß dieser Auswahl ein paar Stellen, die Feines Kritik und Apologetik des Johannesevangeliums belegen. S. 515 steht am Ende einer kurzen Übersicht über die Teilungshypothesen, wobei Feine die scharfumrissene Individualität des Buches stark hervorhebt, doch das entgegenkommende Zugeständnis: „Johannes hat selbst schwerlich das Evangelium herausgegeben, sondern seine Jünger haben es getan und sind dem Vorgefundenen gegenüber ziemlich konservativ verfahren, so daß manches Unausgeglichene und Widerspruchsvolle stehen geblieben ist." S. 520: „. . . das johanneische Christusbild (ist) in geringerem Maße als das der Synoptiker ein geschichtliches Lebensbild. Alles ist wie auf einer Fläche aufgetragen. Entwicklung kennt das Evangelium nicht. Johannes sieht überall im Anfang das Ende, in der geschichtlichen Erscheinung das Prinzip." S. 524: „Daß Jesus einmal so hätte sprechen können wie bei den Synoptikern, das andere Mal so wie bei Johannes, ist ausgeschlossen. Das Gesagte zeigt deutlich, daß die Überlieferung des Johannes bereits den Standpunkt der späteren Gemeinde einnimmt." Klar und entschlossen werden die Hauptgesichtspunkte für die Beurteilung des Verhältnisses von Johannes zu Paulus gegeben: „Johannes steht auf den Schultern auch des Paulus. Die paulinische Theologie gehört ebenso zu den Voraussetzungen der johanneischen Theologie wie das

Christusbild der Synoptiker. Nicht als ob Johannes direkt von Paulus abhängig wäre: das Christusbild des Johannes zeigt Eigentümlichkeit auch gegenüber dem Christus der paulinischen Verkündigung. Aber der Ertrag des geschichtlichen Wirkens des Paulus ist in der johanneischen Theologie mit eingearbeitet. Man findet sich öfters beim Lesen des Johannesevangeliums an Paulus erinnert, und das ist bei der geschichtlichen Sachlage nicht anders zu erklären, als daß Johannes die gleiche christliche Verkündigung vertritt wie Paulus, und daß er auch die Paulusbriefe literarisch kennt und benutzt. ... Allein nicht in solchen einzelnen sachlichen und teilweise wohl auch literarischen Parallelen liegt der Schwerpunkt der Verwandtschaft, sondern in dem Universalismus der Heilsauffassung und der Stellung zum Judentum, in der Christologie und in der Heilslehre. In allen diesen Punkten knüpft Johannes an Paulus an und zeigt sich deutlich als der Spätere und Fortgeschrittenere, indem er, was bei Paulus in geschichtlichem Kampfe herausgearbeitet werden mußte, als fertiges Resultat übernimmt und vertritt" (S. 539 f.).

Nach diesen, die Stellung Feines zu den wissenschaftlichen Problemen und auch zu gewissen Stücken der Kirchenlehre dartuenden Anführungen will ich den Aufbau seines Werkes kurz vorführen.

In vier Hauptabschnitten legt Feine seinen Stoff vor: 1. die Lehre Jesu nach den Synoptikern; 2. die Lehre des Paulus; 3. die Theologie des Johannesevangeliums und der Johannesbriefe; 4. die theologischen Anschauungen der gemeinchristlichen Schriften. Hier wäre zunächst einmal die Voranstellung eines einleitenden Abschnittes wünschenswert gewesen, der einen Überblick über die Religionsgeschichte der hellenistischen Zeit in ihrer jüdischen und außerjüdischen Entwicklung darbietet. Feine kennt den ganzen in Betracht kommenden Stoff, er hat selber auf diesem Gebiete gearbeitet, er nimmt in der weiteren Darstellung fortwährend Bezug auf ihn. Aber eine wenn auch kurze zusammenfassende Darstellung wäre dem studentischen Benutzer sicher sehr willkommen. Die religiöse Lage in der frühen Kaiserzeit gibt doch die Voraussetzungen für die Entwicklung, die das älteste Christentum nahm.

Im ersten Hauptabschnitte, der von der Predigt Jesu nach den Synoptikern handelt, weist die zweite Auflage in der Anlage eine sehr große Verbesserung gegenüber der ersten auf, indem jetzt nicht mehr das messianische Selbstbewußtsein, sondern die Predigt Jesu (Bußruf, Gottesreich, sittliche Forderung) an die Spitze gestellt ist. Auffällig war mir in diesen Abschnitten die starke Betonung der zeitgeschichtlichen Bedingtheit der Predigt Jesu, auch ihrer Zwie-

spältigkeiten und Unstimmigkeiten. Auf vieles einzelne, das teils zu Widerspruch, teils zur Zustimmung anreizt (z. B. das gegenwärtige und das eschatologische Gottesreich; die Erfüllbarkeit und Unerfüllbarkeit der Forderungen Jesu, seine Stellung zu Besitz und Beruf, Familie und Staat) kann ich hier nicht eingehen. Für mein Urteil und Empfinden zeichnet Feine Jesus zu asketisch.

Die vielbehandelte Frage nach Jesu messianischem Selbstbewußtsein wird in ihrem Für und Wider von Feine gut und eingehend dargelegt. Von Jesu Person, vom Christus, vom Gottessohne, dem Menschensohne, dem Davidssohne, und von Jesu messianischem Wirken handeln die Ausführungen. Die Frage wird von Feine so gelöst, daß Jesus auch seinem eigenen Bewußtsein nach sich nicht nur als Messias, sondern überhaupt den anderen Menschen gegenüber wesenhaft als zu Gott gehörend gefühlt habe. Feine beruft sich auf Matth. 11, 27; Luk. 10, 22, die schwere und dunkle Stelle aus Q, die nach seiner Auslegung nicht eine religiöse, sondern eine metaphysische Aussage, nicht über ein inneres Erleben, sondern über ein wesenhaftes Sein enthält. Dagegen erledigt er das entgegenstehende sehr deutliche und harte Wort Mark. 10, 18 kurz und ganz ungenügend in einer kleinen Anmerkung (S. 102). Wenn man den johanneischen Christus als unhistorisch beiseite stellt und innerhalb der synoptischen Überlieferung kritisch sondert, was beides Feine tut, dann bleiben keine klaren Aussagen Jesu über seine eigene Gottheit zurück. Aber von dem metaphysisch gedeuteten Matth. 11, 27 aus vermag Feine allerdings dann die gerade Linie zu Paulus und Johannes zu ziehen.

Den Abschluß der Lehre Jesu bilden zwei Kapitel, eines von der Versöhnung und eines von der Auferstehung, Wiederkunft und dem Gericht. Feine will den Gedanken vom stellvertretenden Leiden auch in dem Bewußtsein Jesu finden, das Wort vom Lösegeld und das beim Abendmahlskelch gesprochene sind die Stützen seines Beweises. In seinem sühnenden Leiden hat Jesus „den Ausdruck des göttlichen Liebeswillens mit der Menschheit gefunden. Denn sein Tod ist messianische Berufsaufgabe, welche die Beseligung der Menschen zum Zweck hat. Nur stellt dieser Tod neben dem überragenden Liebeswillen Gottes noch die zweite Tatsache vor aller Augen hin, daß Gott vor der Vergebung durch Jesus die Sünde der Welt in Jesu Kreuz richtet" (S. 168). Mit allerlei Worten, auch erbaulichen Sätzen versucht Feine diese Auffassung dem Verständnis nahezubringen, wobei er die kirchliche Satisfaktionslehre aber ausdrücklich ablehnt.

Ein neuntes Kapitel: die bleibende Bedeutung der Person Jesu, schließt ab.

Den Hauptteil des Buches, S. 190—513, füllt die Darstellung des Paulinismus aus. Feine bewegt sich hier in einem Gebiete, in dem er schon viel gearbeitet hat. Als Voraussetzung der paulinischen Theologie erscheinen die theologischen Anschauungen der Urgemeinde. Diese erschließt Feine weder aus 1 Petr. noch aus Jak., sondern aus den sehr altes Gut enthaltenden ersten zwölf Kapiteln der Apostelgeschichte, vornehmlich aus den Redestücken, mit gelegentlicher Heranziehung der Paulusbriefe und gewisser Stücke der Synoptiker. Daß die Theologie der Urgemeinde sich wesentlich in der Christologie bewegt habe, kommt bei Feine gut heraus. In der langen Darstellung des Paulinismus selber hebe ich dankbar die reichliche Heranziehung jüdischer und griechischer Religionsgeschichte hervor, weiter die oft wiederkehrende saubere Scheidung zwischen dem religiösen Erleben des Paulus und der zeitgeschichtlichen Hülle, in die er es einkleidet. Daß viele Einzelheiten in der umfangreichen Darstellung auch anders aufgefaßt werden können als Feine es tut, weiß er selber am besten. Er läßt daher gegnerische Anschauungen reichlich zu Worte kommen. Da die wesenhafte Gottheit des himmlischen Christus bei Paulus unzweifelhaft vorliegt, so liegt die Differenz zwischen Feine und den Theologen der Linken nicht in der Anerkennung oder Bestreitung des Tatbestandes, sondern in seiner Erklärung. Feine zieht natürlich die gerade Verbindung von der Gottheit Jesu, die er schon in Jesu Worten selber bezeugt findet, zur paulinischen Christologie, und verfährt entsprechend auch in der Sakramentenlehre.

Daß die johanneische Theologie, der dritte Hauptabschnitt, hinter die paulinische Theologie gestellt und von ihr abhängig gemacht wird, wurde oben bereits hervorgehoben, wie auch dort schon die Einschätzung des vierten Evangeliums als einer Lehrschrift erwähnt wurde. Wieder wird viel religionsgeschichtliches Material gebracht, vorab aus Philo, wieder aber wird der größte Nachdruck darauf gelegt, daß die johanneische Lehre — und sie ist ja wesentlich Christologie — wenn sie auch in der Auseinandersetzung mit zeitgenössischen Anschauungen und Strömungen herausgearbeitet ist, doch ihre festen Wurzeln in Grundelementen des christlichen Glaubens habe, also in der Hauptsache nur eine Entfaltung der messianischen Predigt Jesu sei.

Am wenigsten befriedigt der letzte, vierte Teil: die theologischen Anschauungen der gemeinchristlichen Schriften. Hier kommt auf einem viel zu engen Raume der theologische Gehalt der nachpaulinischen und nichtjohanneischen Schriften zur Besprechung: Apok., Hebr., Jak., 1 Petr., Jud., 2 Petr., Mark., Matth., Luk.

und Apg. Das ganz überragende Hauptstück von Frömmigkeit und Theologie der nachapostolischen Zeit, die Religion und die Lehre der Johannesschriften, hat Feine bereits vorausgenommen, die Schriften, die übrig bleiben, werden nun einzeln behandelt und nicht in große und zusammenhängende Betrachtung gebracht. Sehr störend auch macht es sich hier geltend, daß Feine gegen jede streng wissenschaftliche Methode und Betrachtungsweise die urchristlichen Schriften, die nicht zum Kanon gehören, als nicht vorhanden betrachtet. Die Darstellung würde sehr gewinnen, wenn Feine bei einer kommenden Auflage hier den zu engen Rahmen zerbräche. Aber nach seiner programmatischen Erklärung in der Vorrede ist keine Aussicht zu einer solchen Umänderung vorhanden. Immerhin ist anzuerkennen, daß gemeinsames Eigentum der nachapostolischen Frömmigkeit hier und da heraustritt, und als sehr wichtig und weitere Verständigung für die Zukunft fördernd muß es gelten, daß Feine die ganze Entwicklung von Glauben und Lehre, wie sie in den genannten Schriften vorliegt, als nachpaulinisch betrachtet.

Mit dieser kurzen Besprechung und Wertung kann ich annehmen, die oben ausgesprochene Genugtuung über das Buch und seinen Inhalt zur Genüge begründet zu haben. Ich möchte das Werk noch besonders deshalb begrüßen und als wertvoll einschätzen, weil es geeignet ist, eine historisch-kritische Betrachtungsweise des Neuen Testaments und gewisse Forschungsergebnisse in Kreise von Studierenden zu bringen, die durch Familienüberlieferung, Studiengang, persönliche Veranlagung diesen Dingen fern bleiben.

2.

In Weinels Buch haben wir die Arbeit eines Gelehrten vor uns, der bereits in der religionsgeschichtlichen Bewegung aufgewachsen ist und der zu den entschlossensten Vertretern der theologischen Linken gehört. Er hat uns ein Lehrbuch gegeben, an das künftige Arbeit jeder Richtung, die historisch arbeiten will, anknüpfen kann. Und vor allem wird auch dies Buch den Studenten das Einarbeiten in den wichtigen Gegenstand erleichtern. Für sie ist es, wie Feines Buch, in erster Linie gedacht. An den meisten der in Betracht kommenden Stellen werden die Fragen scharf herausgearbeitet, der Quellenbefund und die Literatur wird gegeben, vor allem wird die große Frage der Religion und des Christentums überhaupt nie aus dem Auge gelassen. Was ist uns Jesus heute, wenn wir das Christentum nicht mehr als den Glauben an die Erlösung durch das Blut des wahren Gottessohnes zu

fassen vermögen, wie wirkt er an uns als Erlöser von Sünde und Leid und erweist sich uns als der, der uns zu unserem Vater hinführt, wie hat sein Gottesglaube und seine Frömmigkeit das Alte überwunden, das in den mächtigen, tiefeingewurzelten Religionen seiner Zeit lebendig war, und wie hat sein Leben weitergewirkt in der Gemeinde, die sich an ihn anschloß und in der das Alte von allen Seiten her zwingend an die neuen Erfahrungen und Gedanken herantrat? Ein tiefer Ernst und eine innere Ergriffenheit geht durch das Buch hindurch und wir sehen in das religiöse Leben des Mannes hinein, der es schrieb. Das kann auch nicht anders sein, und jeder, der die Religion Jesu und der ältesten Gemeinde schreiben will, muß seine Liebe und sein Verständnis mit in die Darstellung legen.

Denn Religion ist es, die Weinel zu fassen und darzustellen unternimmt, die Religion Jesu und ihre Entwicklung in den ersten Generationen der sich bildenden Kirche. Wenn er auch den hergebrachten Titel: Biblische Theologie des Neuen Testaments für seinen Gegenstand beibehält, so will er unter diesem Namen doch eine Geschichte der Religion innerhalb des ältesten Christentums verstehen.

Die Gliederung im großen und groben ist durch den Stoff selber gegeben: der erste Teil handelt von Jesus, der zweite vom Urchristentum. Und innerhalb des zweiten Teiles wird dann von der Urgemeinde zu Paulus und von diesem zum Christentum der werdenden Kirche, d. h. bis etwa 150 hin, fortgeschritten.

Die Einleitung von 38 Seiten, die voransteht, will genau gelesen sein. Außer der Feststellung der Aufgabe, den Literaturangaben und einigem religionsgeschichtlichen Materiale bringt sie vor allem einige grundlegende Bestimmungen und Unterscheidungen, die das Wesen der höheren Religion betreffen und durch das ganze Buch hindurchgehen. In dem durch die Erziehung der Geschichte gegen das Leiden und gegen die Schuld empfindlich gewordenen, in seinen seelischen Bedürfnissen über das naive Glück der *rein* sinnlichen Güter hinausgeschrittenen Menschen bildet sich das heiße Bedürfnis nach Erlösung heraus. Die Frage ist nun: Wovon will der Mensch erlöst sein? Der große westliche Kulturkreis hat, als die Stimmung des Pessimismus in ihm herrschend geworden *war*, im ganzen nicht die Erlösung von Schuld und ethischen Unwerten, sondern die von dem Leide der Welt gesucht; die Erlösungsreligionen, die da entstanden, faßt Weinel unter einem Gattungsnamen als ästhetische Erlösungsreligionen zusammen, weil sie der ästhetischen Unbefriedigung des Menschen — das Wort im weitesten Sinne genommen — ein Ende machen sollen. Ihr steht entgegen

die sittliche Erlösungsreligion, die höchste Stufe der Religion, die sich neben und über dem Zusammenbruche der ästhetischen Erlösungsreligion erhebt und die den Menschen vom Drucke der Schuld befreien will. Die ästhetische Erlösungsreligion kann sehr verschiedene Formen annehmen; Weinel zählt auf: die Mysterien- und Sakramentenreligion; die Mystik (Plato und die Neuplatoniker); die Erlösungsreligion der Stoa; die eschatologische Erlösungsreligion, die keineswegs bloß im späteren Judentum verbreitet war. — Die Unterscheidung zwischen der sittlichen Erlösungsreligion und der ästhetischen geht durch das ganze Buch hindurch und muß vom Leser festgehalten werden. Sorgfältig prüft Weinel bei den großen religiösen Erscheinungen, die er zu beschreiben hat, zu welcher Art von Erlösungsreligion sie gehören, wie sich in der Religion der Großen, mit denen er es zu tun hat, die beiden Entfaltungen ineinander schlingen. Seine scharfen Scheidungen mögen manchmal zu weit gehen, aber für die lebensvolle, innere Auffassung des Dargestellten und für die Erziehung des Lesers zu eigener Beobachtung hat die folgerecht durchgeführte Fragestellung ohne Zweifel außerordentlichen Wert.

Der Grundgedanke, der in der genannten Fragestellung bereits deutlich anklingt, ist der: das Sittliche, das in seinen Ursprüngen aus andrer psychischer Wurzel hervorgeht als das Religiöse, wird im Laufe der Entwicklung von diesem immer mehr in seinen Einfluß gezogen. Auf der Höhe der Entwicklung findet das religiöse Leben seine Entfaltung in der Sittlichkeit, und es kann dann nichts mehr als religiös empfunden werden, was nicht sittlich ist und Motive zum sittlichen Handeln schafft.

Das Glanzstück des Buches ist der erste Teil, der Jesus und seine Religion darstellt. Die einzelnen Abschnitte und Kapitel stehen nach Überschrift und Inhalt unter der einen großen Fragestellung, von der eben gesprochen wurde. Für den, der sich diese Fragestellung innerlich angeeignet hat, verliert die Anordnung und Benennung des Stoffes, die Weinel vornimmt, das Befremdliche. Es kommt auch alles zur Besprechung, was bei der Darstellung der Verkündigung Jesu uns von Beginn unserer Studien her geläufig ist: die Predigt Jesu vom Reiche Gottes; die Bedingungen zum Eintritt in das Gottesreich; der Messias.

Vier Abschnitte macht Weinel in der Darstellung der Religion Jesu: 1. Jesus und die ästhetische Erlösungsreligion; 2. die Vollendung der sittlichen Religion; 3. die sittliche Erlösungsreligion; 4. die Erlösungsreligion und die Erlöserpersönlichkeit. Die schwere Frage nach dem Selbstbewußtsein Jesu tritt an das Ende der Ausführungen.

Mit scharfem Schnitte trennt im ersten Abschnitte Weinel Jesus von der ästhetischen Erlösungsreligion. Obwohl Jesus die Vorstellungen der Apokalyptik kennt, ist er doch frei von der apokalyptischen Frömmigkeit; er ist auch kein Mystiker und Asket, und er steht der Frömmigkeit von Weihen und Sakramenten vollständig fern (im Abendmahle, über das Markus den besten Bericht bietet, gibt Jesus beim gebrochenen Brote und dem ausgegossenen Weine eine Todesweissagung, deren einfache Gedanken erst später in die Dämmerung von Sakrament und Christusmystik hineingezogen wurden). Das sittliche Ideal, das Jesus vorschwebt, wenn er es auch niemals systematisch darlegt, sondern immer nur in einzelnen Zügen enthüllt, kann in zwei Worte gebracht werden: Reinheit und Liebe. Reinheit heißt vor allem unbedingte Wahrhaftigkeit, es heißt zum andern Keuschheit, weiter Freisinn von Haß und Neid. Neben der Reinheit steht die Liebe. An diesem Punkte sind Weinels Darlegungen besonders deutlich, entschlossen und tief. Wir kennen sie zum Teil schon aus seinem „Jesus im 19. Jahrh.“. Einem dreifachen Mißverständnis wehrt er zunächst. Liebe ist nicht ein bloß gutmütiges Wohlwollen, sie ist kein Mitleid, wie Schopenhauer, Wagner, v. Hartmann, auch Naumann gemeint haben, sie ist auch nicht bloß Gesinnung und sittliche Willensrichtung, sondern sie ist Affekt. Von Tat zu Gesinnung, von Gesinnung zu Affekt in der Tiefe des Seelenlebens, wo der bewußte Wille des Menschen in das große unbekannte Gebiet übergeht, führt Jesu Predigt von der Liebe. Es ist verfehlt, mit Ritschl den Affekt aus der Liebe zu verbannen und das Christentum in Kantische Sittenlehre umzubiegen. Liebe als Wertschätzung des Menschen, und als Freude an ihm, als Vertrauen auf ihn, all dies Innerliche und Innigste — das ist Jesu Sinn von der Liebe. Dies Wertgefühl und dies Besitzenwollen demütigt und bedrückt nicht, wie es das Mitleid tut, sondern hebt und steigert. Denn der geliebt wird, hat nicht das Gefühl, daß er nur empfängt, sondern auch das andere, daß er selber gibt und reicher und glücklicher macht. — Dies Innerste kann sich in verschiedener Weise nach außen hin kundtun: in Gesinnung, Segenswort, Wohltat, Gebet, Vergebung, im Dienen und Helfen bis zur Hingabe des eigenen Lebens.

Neben Reinheit und Liebe stehen im sittlichen Ideal Jesu noch zwei andere Tugenden, wenn auch unausgesprochen: die Demut und die Tapferkeit.

Der Kultus scheidet aus dem Willen Gottes ganz aus. Und ebenso wird die Schranke antiker Religion und überhaupt antiken Lebens darin durchbrochen, daß die neue Religion nicht mehr mit einer eingeschränkten Volks- und Staatsethik verknüpft ist, sondern ein

Menschheits- und Persönlichkeitsideal hat, dessen höchstes Gesetz nicht das Wohl und die Freiheit des Staates und dessen letzter Wert nicht der Volksgenosse ist, sondern der Mensch, der Liebe haben und erfahren soll.

Wohl fehlt bei Jesus die eudämonistische Begründung der Sittlichkeit nicht, aber seine Forderung ruht keineswegs nur auf dem Grunde der Zukunftserwartung. Ganz andere Motive stehen aber bei ihm hinter und über dem ererbten Lohngedanken, ein wirkendes und schaffendes Ideal vom Menschentum, und ein neuer Gottesbegriff. Der neue sittliche Gedanke vom Menschen und der neue Glaube an Gott bilden zusammen den eigentlichen Bestand der neuen Religion. Gott ist ganz der Herr, Gott ist aber auch ganz Güte, und der Mensch wird aus dem Glauben an die absolute Heiligkeit neugeboren und zu neuem sittlichen Leben aus neuen Affekten heraus umgeschaffen. Hier vollendet sich die sittliche Erlösungsreligion. Wie die ästhetische Erlösungsreligion vom Leide befreien will, so erlöst die sittliche von der Forderung, und wie jene die Gewißheit seligen Lebens gibt, so schenkt diese infolge der Wiedergeburt das neue Triebleben und damit die Kraft zum Guten. Vom neuen Gott, vom neuen Menschen und von der neuen Welt handelt darum der Hauptabschnitt, in dem Weinel die sittliche Erlösungsreligion darstellt.

Ob man bei dem großen Entwurf, der hier die Religion Jesu darstellt, Weinel in allem beipflichtet, wird von der Religion abhängen, die der Beurteiler selber hat. Aber auch wer grundsätzlich Weinels religiöse Stellung teilt, kann doch sehr stark von seinen Aufstellungen abweichen. Er kann es in Einzelheiten tun — das ist selbstverständlich. Denn bei der Schmalheit und Vieldeutigkeit der Überlieferung wird die Einzelauslegung oft zu verschiedenen Ergebnissen kommen. Er kann auch in großen Dingen anderer Meinung sein. Die Hauptfrage ist, ob Jesu Menschheitsideal richtig gezeichnet ist, ob Reinheit und Liebe wirklich die Hauptzüge dieses Ideales sind, ob er nicht vielmehr Askese und heroischen Verzicht forderte. Ich freilich muß sagen, daß ich Weinels Aufstellungen für im Wesen richtig halte. Ich kann bei der Betrachtung des Jesus der Synoptiker keinen Asketen und Weltverneiner finden.

Die sehr schwere Frage nach dem messianischen Selbstbewußtsein Jesu stellt Weinel an den Schluß seiner Untersuchung. Methodisch ist es selbstverständlich das einzig Richtige.

Schön und deutlich ist gleich am Eingange die Feststellung, daß, wenn auch Jesu Person nicht als ein Stück der „Lehre“ in das Evangelium hineingehört, doch dieses sich nicht von der Person

Jesu lösen lasse. Bei der Erlösung, die Jesus bringt, handelt es sich eben um innerlichste und persönlichste Werte, und Jesus kann in seiner Erlöserkraft sich nicht voll auswirken, wo sich seine Persönlichkeit, auch das Unausgesprochene an ihr, nicht tätig entfaltet. Aber hat Jesus selber diese Bedeutung gefühlt und in irgendeiner Form ausgesprochen und vor allem: hat er selber seinem Tode erst die Kraft zugestanden, die Erlösung zu ermöglichen? In seiner Gemeinde ist mit immer steigender Deutlichkeit und sehr rasch diese Theorie ausgebildet worden, die in den Gottesglauben immer wieder den Gedanken der Gerechtigkeit und der Vergeltung hineinträgt.

Die Untersuchung der Frage nach dem Selbstbewußtsein Jesu ist deshalb so schwierig, weil, wie bekannt und fast allgemein zugestanden, schon in der synoptischen Überlieferung an vielen Stellen die Gemeindeüberlieferung und nicht Jesus selber zu Worte kommt. Weinel geht nun, unter steter kritischer Prüfung der Überlieferung so vor, daß er die Stellen, wo vom Sohn (Gottes), vom Menschensohn, vom Messias und Christus gesprochen wird, zusammenstellt und in ihrer Beziehung auf Jesu Ichbewußtsein prüft. Besonders sorgfältig, aber auch schwierig sind hier die Untersuchungen zur Frage des Menschensohnes.

Das Ergebnis, zu dem Weinel kommt, ist kurz folgendes: Jesus hat sich für den Messias gehalten. Sein überprophetisches Selbstbewußtsein hat sich in diese Vorstellung, die das Judentum ihm bot, gekleidet. Als Christus und als Gottessohn, wahrscheinlich auch als den „Menschensohn" hat er sich gefühlt. Wenn man die synoptische Überlieferung noch so kritisch sichtet, man kommt doch immer zu einigen Worten und Ereignissen, die der Herleitung aus der Gemeindetheologie widerstreben. Auch seinen Tod hat er, so sehr in den Leidensweissagungen die Gemeinde zu Worte kommt, vorahnend verkündet (Mark. 10, 45; die Abendmahlsworte; auch das Gethsemanegebet und die Leidensweissagungen an die Jünger gehören hierher).

Das Entscheidende aber ist, was er aus dem Messiasgedanken gemacht hat. Ihm ist nicht das Herrschen und Königsein die Hauptsache gewesen, sondern dies, daß er die wahre und ganze Erkenntnis Gottes bringt, und er hat das Dienen und Leiden als großen Teil seiner messianischen Tätigkeit empfunden. Die beiden Stellen aber Mark. 10, 45 und der Abendmahlsbericht bieten nicht den Grund, die kirchliche Genugtuungslehre in das Bewußtsein Jesu zurückzuverlegen, als habe Jesus die Liebe Gottes und die Erlösung davon abhängig gemacht, daß Gott für seine beleidigte Ehre und verletzte Gerechtigkeit erst Genugtuung bekomme. Aus zwei Bildern, die der Veranlassung des Augenblicks entsprungen

sind, kann gegenüber den vielen klaren Worten Jesu, die die Religion der unbedingten Gottesliebe verkünden, keine Satisfaktionslehre zusammengestellt werden. Jesus hat das Rätsel seines Todes, den er kommen sah, mit der Gewißheit gelöst, daß auch sein Tod den Vielen zugute kommen werde, für die er sein Leben schon als Dienst eingesetzt hatte.

Von der Religion Jesu wendet sich Weinel im zweiten Hauptteile dem Urchristentum zu. Stark betont er den Übergang von Jesus zur ersten Generation seiner Gläubigen. „Jesus der Christus" wird das Wesen der neuen Religion. Die Änderung, die an sich noch keine inhaltliche Wandlung einzuschließen braucht, weil auch Jesus sich für den Messias gehalten und an seinen Tod Gedanken von der Loskaufung vieler geknüpft hat, wird doch je länger je mehr zur inhaltlichen Änderung: die Christologie und nicht der Gottesglaube und das Menschheitsideal Jesu wurden immer mehr der Maßstab der Kirchlichkeit, und durch die Christologie drangen immer mehr fremde, unterchristliche Gedanken in das Christentum ein. Von der großen Gefahr, in dem Strudel der untergehenden Antike mit unterzugehen, ist das Christentum bewahrt worden durch das Fortwirken des Geistes schlichter Sittlichkeit, der immer wieder von Jesus ausging.

Die wesentlichen Veränderungen der neuen Religion liegen bereits vor Paulus. Hier wird Weinel bedingungslos zuzustimmen sein. Ehe Paulus kam, gab es bereits Taufe und Abendmahl als Sakramente, war das Christentum in die Mysterienfrömmigkeit eingetaucht und zur Gemeinde- und Missionsreligion geworden. Die Helleniſten, die nachweislich in nicht unbedeutender Zahl bereits vor Paulus sich der Gemeinde anschlossen, von denen wir aber leider nur sehr wenig wissen, wurden je länger je mehr die Hauptträger der neuen Religion. Unter ihnen tritt dann, alle andern überragend, Paulus heraus.

Auch in der Darstellung der Religion des Paulus bleibt Weinel bei seiner schon oben hervorgehobenen Methode. Das Große und Bleibende sucht er in dem, was der Apostel mit seinem Meister gemeinsam hat: das Erleben und Verkünden der sittlichen Erlösungsreligion. Bei Paulus aber ist die geistige und sittliche Erlösungsreligion durchsetzt mit den Bestandteilen früherer Frömmigkeit, die er beibehält. So stellt denn Weinel in einem zweiten Abschnitte die beibehaltene oder wieder eingedrungene Frömmigkeit der früheren Stufen dar. Wenn ich mir auch nicht verhehlen kann, daß durch diese Teilung der beiden Abschnitte etwas Starres und Schematisches in die Darstellung der Religion kommt, die gerade bei Paulus in vollem Leben und in fortwährendem In-

einandergreifen steht, so erkenne ich doch sehr gern an, daß auch hier die Rücksicht auf die Pädagogik die Teilung sehr empfiehlt. Die beiden Stufen der Religion heben sich dabei scharf und nachdrücklich voneinander ab.

Die sittliche Erlösungsreligion nimmt bei Paulus pessimistisch-dualistische Gestalt an: eindringlich und ganz anders als Jesus betont der Apostel die Sündhaftigkeit der menschlichen Natur, das erhoffte Heilsgut besteht in abstrakten Gütern einer überirdischen Jenseitswelt, und die Erneuerung des Lebens kommt von oben her durch den Geist. Die beiden Reihen der paulinischen Rechtfertigungslehre, die juristische, die mit Gerechtigkeit, Gesetz, Werken, Opfertod Christi, Glauben operiert, und die andere, mystische, die Sterben und Wiedergeburt, pneumatischen Christus, Geist, neues Leben miteinander verknüpft, stellt Weinel in Einem dar. Hier wäre schärfere Scheidung am Platze gewesen, obwohl auch hier wieder die Dinge selber im Bewußtsein des Paulus eng miteinander verknüpft sind.

Sehr schön und lehrreich finde ich das zweite Kapitel, das nach der Darstellung der Theorie die Darstellung der religiösen Erlebnisse des Paulus bringt, seiner inneren Erfahrungen, die ihn von seinem vorchristlichen Leben durch die Bekehrung hindurch zum neuen Menschen umschaffen, der in der neuen Kraft zum Guten die Nähe und Lebendigkeit des erlösenden Gottes empfindet, den gegenwärtigen Besitz der Heilsgüter genießt und die Welt und das Leiden überwindet.

Das dritte Kapitel handelt von den Beweisen des Paulus für seine Frömmigkeit. Kurz spricht Weinel von dem einleuchtenden Hauptbeweise, den Erfahrungen des Geistes und der Kraft, länger von dem uns fernliegenden Schriftbeweise.

Die im zweiten Abschnitte aufgeführten Bestandteile der älteren Frömmigkeitsstufen bei Paulus sind einmal die Frömmigkeit, die sich an die Sakramente — Taufe, Abendmahl und die sakramental gefaßte Kirche — anheften; weiter die Gesetzesreligion, die sich überall in das Gefüge der Erlösungsreligion hineinschiebt, am stärksten in den Gedanken über die Sünde der Christen und das Gericht. Wohl steht Paulus im allgemeinen auf dem Boden der Erlösungsreligion und leitet die sittliche Forderung aus dem Gefühl der Heiligkeit und dem daraus strömenden Glücke ab. Gelegentlich aber greift auch er zu Drohung und Versprechen, um Furcht und Hoffnung aufzuregen.

Aus dem dritten Abschnitte, der „Ethik", hebe ich die guten, wenn auch kurzen Erörterungen über die Individual- und die Gemeinschaftsethik hervor.

Im großen und vollen arbeitet Weinel wieder im dritten Buche, das das Christentum der werdenden Kirche behandelt. Nach der sicher einzig richtigen Methode verläßt Weinel hier vollständig die scharfe Abgrenzung zwischen kanonisch und nichtkanonisch und verwendet alle Quellen, die über die innere Entwicklung der Gemeinden bis gegen 150 hin Aufschluß geben, weiter verwebt er die Aussagen dieser Quellen zu einem einheitlichen Bilde und verwirft es gänzlich, eine abgesonderte Darstellung des Lehrgehaltes der einzelnen Schriften zu geben. Eine Ausnahme bildet auch nicht die zusammenhängende Darstellung der Mystik in den Johannesschriften, denn eine so eigenartige und fest umrissene Ausprägung der Mystik, wie sie in den Johannesschriften vorliegt, mußte natürlich im Zusammenhange dargestellt werden. An allen anderen Stellen ist der Gehalt des vierten Evangeliums in die übrige Darstellung eingearbeitet worden. An diesem ganzen dritten Hauptteile ist mir ein auffälliges Zurückgreifen Weinels auf die Tübinger bemerkenswert. Der zweite Abschnitt, auch Teile des vierten sind das Hauptzeugnis für diese Erneuerung. Das soll aber kein Vorwurf sein, denn auch ich erkenne es als einen Mangel an, daß wir den Kampf, den die werdende Kirche gegen das helleniſtische Judenchristentum führte, oft zu sehr übersehen.

Alles, was in der werdenden Kirche an innerem Leben festgestellt werden kann, zieht Weinel in seine Darstellung ein, aber auch auf die äußere Ausbreitung und auf Hemmung und Verfolgung wird ein Blick geworfen. Die Kräfte der Weiterentwicklung sind, neben der Proletarisierung eines Teiles der Gemeinden, vor allem die Auseinandersetzungen mit der Umwelt, dem Judentume und dem Griechentume, und die innere Reibung, die durch Paulinismus und Judenchristentum, durch Enthusiasmus, Askese und ruhige Entwicklung der kirchlichen Sitte, endlich durch die Spannungen innerhalb der Eschatologie gesetzt waren.

Ein ziemlich breiter gemeinsamer Besitz ist die Grundlage, auf der sich die Entwicklung vollzieht. Im gemeinsamen Besitz erscheint der Gottesglaube und der Heilandsglaube, das Heil, die Hoffnung, der Geist, die Sakramente. Die Weiterentwicklung erfolgt dann im Kampfe um das paulinische Erbe gegen Judenchristentum und ultrapaulinische Gnosis, in Apologetik und Polemik gegen Staat, Heidentum, Judentum, hier und da auch gegen die Täufersekte, in der Mystik des paulinischen Kreises und der Johannesschriften, in der Entwicklung der Eschatologie, der Christologie, der Ethik, in der Herausbildung der kirchlichen Autoritäten, und überhaupt der Kirche als einer äußeren Anstalt.

Ich kann all dem Gesagten nach das Buch nur auf das herz-

lichste begrüßen und ihm einen möglichst großen Erfolg wünschen. Es ist wohl auch sicher anzunehmen, daß es seinen Weg gut machen und bald in neuer Auflage vorliegen wird, die dann allerlei Verbesserungen und Ergänzungen bringen kann, vor allem in der Darstellung der Paulusreligion [1]). Die Fassung des Buches im großen, die Problemstellung, die durch das Ganze hindurchgeht, wird bleiben müssen, weil die Eigenart und der erzieherische Wert der Darstellung dadurch gegeben ist.

Ein großer Wunsch, der noch auszusprechen ist, ist der nach einer zusammenhängenden, von warmem religiösen Verständnis getragenen Religionsgeschichte der Kaiserzeit, die für den Theologen geschrieben ist und ihm die Dinge sehen und verstehen hilft, die sich im Urchristentum abspielen. Die außerordentlich dankenswerte Darbietung von Wendland in seiner Hellenistisch-römischen Kultur könnte hier von theologischer Seite eine wertvolle Ergänzung erfahren. Da der Umfang des vorliegenden Buches aber festgesetzt ist, und sein Inhalt keine Kürzungen verträgt, so müßte die zu wünschende Ergänzung ein neues Buch bilden. Hoffen wir, daß es Weinel in nicht zu langer Zeit einmal vorlegt.

3.

Feines und Weinels Werke können als wesentlich zusammengehörend angesehen werden, wenn man sie Schlatters zweibändiger Darstellung gegenüberhält. Spricht bei jenen der Geist historischer Darstellung sich aus, und legt auch Feine trotz seiner Stellung zu einigen Stücken der Kirchenlehre Zeugnis ab von der unwiderstehlichen Wucht, mit der der ernsthafte und nicht durch Nebenrücksichten bestimmte Wille zur Wirklichkeit innerhalb der protestantischen Wissenschaft sich seinen Weg reißt, so muß dagegen Schlatters Darstellung nach meinem Empfinden fast ganz aus der Reihe der Arbeiten ausscheiden, von denen die urchristliche Religionsgeschichte eine Förderung erfahren kann. Daß dies Urteil nicht ungerechtfertigt ist, möchte ich auch aus Feines Verhalten dem Buche gegenüber beweisen, der doch theologisch und kirchlich in größerer Nähe Schlatters steht. Feine hat dieser umfangreichen Darstellung der neutestamentlichen Theologie gar keinen Einfluß auf seine eigene Arbeit gestattet, geht jeder Auseinandersetzung damit sorgfältig aus dem Wege, und er nennt sie fast nur in den Literaturzusammenstellungen am Eingange der einzelnen Kapitel und Paragraphen. Feine gibt auch in der Vorrede zur zweiten Auf-

1) Zusatz bei der Korrektur: Die neue Auflage soll bereits Anfang Juli d. J. erscheinen.

lage mit klaren, wenn schon sehr freundlichen Worten zu, daß er keine Rücksicht auf Schlatter nehmen könne.

Die Vorzüge des Schlatterschen Buches liegen eben auf einem ganz anderen Gebiete als dem der Förderung historischer Forschung. Der Dogmatiker redet in dem Buche zu uns von der ersten bis zur letzten Seite, der systematische Denker, der eine eigenartige starke Gedankenwelt in sich trägt und sie in der Gedankenwelt des Neuen Testaments wiederfindet. Es ist bezeichnend, daß Schlatter nirgends eine wissenschaftliche Auseinandersetzung mit einem seiner Fachgenossen beginnt; daß es andere Meinungen als seine gibt, erfährt der Leser nur aus ganz allgemeinen Wendungen, die der Verfasser gebraucht. Immerhin möchte ich dankbar auf zwei Punkte hinweisen, an denen Schlatter doch auch die historische Betrachtung des Neuen Testaments fördert. Der eine betrifft die stete Hereinziehung von jüdischem Religions- und Gedankengute in die Darstellung der Verkündigung Jesu und der Urapostel. Und zwar ist es vor allem die Beschaffung von Material aus der rabbinischen Literatur, mit der sich Schlatter viel beschäftigt hat. Sehr oft in dem Werke begegnen uns die Hinweise auf das Judentum und das Rabbinentum im besondern. Sie sind freilich nicht alle glücklich. Zu 1 Petr. z. B. bemüht sich Schlatter einige Parallelen aus palästinischer Überlieferung beizubringen, die viel engeren und zahlreicheren Parallelen, ja die Abhängigkeit von Paulus, weiter aber auch von der Sprache griechischer Frömmigkeit will er nicht sehen. Indes ist sein kräftiger Hinweis auf den engen Zusammenhang zwischen Altchristlichem und Jüdischem sehr nützlich. Leider geht die Heranziehung des Judentums bei ihm nicht sehr weit, sonst müßte die jüdische Apokalyptik eine ganz andere Wertung erfahren.

Und noch ein Zweites möchte ich gleich hier am Eingange herausheben. So wenig Schlatter mir imstande zu sein scheint, die Aufgaben der historischen Forschung gegenüber vielen Teilen der altchristlichen Religionsgeschichte zu erfüllen, ja ihre brennenden Probleme auch nur in ihrer Schwere zu empfinden, so gibt es doch gewisse Erscheinungen und Personen der altchristlichen Religion, für die er ein sehr feines und unmittelbares Verständnis hat. Es handelt sich dabei um eine innere Wesensverwandtschaft. Große Teile der johanneischen Frömmigkeit und Theologie und vor allem die Religion und auch das Denken des Paulus kann Schlatter von innen her sehen und erfassen, und wer seine Ausführungen zu diesen Fragen liest, der kann einen tieferen Einblick in die Dinge gewinnen als er zuvor gehabt hat. Aber im ganzen gilt für das Buch doch das Urteil: es gibt nicht

eine Darstellung dessen, was in der Religion Jesu und des ältesten Christentums in Wirklichkeit war, sondern es bringt das, was der Theologe und Systematiker Schlatter an eigener Religion und Gedankenarbeit in das Neue Testament hineinlegt.

Ich kann nun die Dogmatik Schlatters im Rahmen dieses Aufsatzes nicht zur Besprechung bringen. Ich glaube weiter, daß ich nicht der würdige und verständnisvolle Beurteiler dieser Dogmatik bin, da auch meine Religiosität in anderen Bahnen geht als die Schlatters. Dennoch will ich dem, der als historisch Arbeitender für das Buch Interesse hat, noch eine genauere Vorstellung von seiner Anlage und der Arbeitsweise Schlatters geben.

In zwei Bänden legt Schlatter das Ergebnis seines Forschens und Denkens dar. Der erste führt den Titel: Das Wort Jesu. Hier scheiden sich schon von Anfang an Schlatters Wege von denen der allermeisten Fachgenossen, indem er Matthäus und Johannes als die ersten Quellen für seinen Stoff ansieht: „Haben wir in der älteren Kirche die Tatsache vor uns, daß Johannes Matthäus beschattet, so ist gegenwärtig die andere Tatsache ebenso deutlich, daß das Verständnis des Matthäus untergeht, weil auf die Hilfe des Johannes verzichtet wird" (S. 12). Immerhin finden sich bei Schlatter im Verlaufe der Darstellung selber gelegentlich Scheidungen zwischen den älteren Aussagen der Synoptiker und der Theologie des Johannesevangeliums. Auch von den Ergebnissen der synoptischen Kritik hält Schlatter wenig: „Welcher der synoptischen Texte bevorzugt wird, hat für das historische Ergebnis geringere Bedeutung. Die Bevorzugung des Markus als des ersten Zeugen ist nur deshalb zu einer ergiebigen Fehlerquelle geworden, weil der ärmere Zeuge der Konstruktion und Konjektur einen geringeren Widerstand entgegensetzt als der reichere" (S. 12).

Die Darstellung des Wortes Jesu beginnt mit Jesu Ruf zur Buße (Kap. 1). Der Bußruf des Täufers, sein Bußgedanke und seine Taufe wird erläutert. In den Kampf des Täufers gegen die Sünde der Gemeinde tritt Jesus tätig ein, indem er selber die Taufe begehrt und indem er, der Gerechte, seine Wege nicht von denen der Gemeinde scheidet. Matth. 3, 15 gibt den Schlüssel für das Verhalten Jesu. Dann tritt er vor die Gemeinde und verlangt von ihr die Entscheidung, nicht nur in Galiläa, sondern auch in Jerusalem, und nicht nur am Anfang seiner Wirksamkeit, sondern auch bis in die letzten Tage hinein. Auch die Frommen und Gerechten in der Gemeinde werden zur Buße gerufen. Insbesondere wird noch der Kampf gegen die Verderbnis des Willens geschildert, der am Besitze hängt (Kampf gegen die Reichen), und gegen die menschliche Natur überhaupt, die in sich aber auch den

Willen zum Guten hat. Der Bußruf hat indes nicht nur einen herben, sondern auch einen gnädigen Inhalt, Jesus bietet Vergebung und Versöhnung an, er beruft zu Gott durch das Wort. Aber da die Buße die Tat, die Willensänderung verlangt, so läßt sie sich nicht ohne Ende fortsetzen, und die ernsten Gedanken von Schuld, Gericht und Strafe stehen beim Bußrufe. Der Hinweis auf das neue Gebot der Liebe schließt ab.

Das zweite Kapitel gilt den Jüngern Jesu. Er setzt die Zwölf ein, sie arbeiten mit ihm, bekennen sich zu seinem Königtume, erhalten ihre Aufgaben und ihre Rechte. Das königliche Walten Gottes soll sich an ihnen auch nach seinem Tode offenbaren, der Geist wird ihnen verheißen.

Die folgende Darstellung lenkt nun wieder entschlossen zur Person Jesu zurück. In Kap. 3 wird Jesus als Israelit geschildert (Wahl des Wohnortes, Erfüllung der Schrift, Kampf gegen die Pharisäer und Rabbinen, Verhältnis zu den kleineren Häresien, Berührungen mit dem Griechentume).

Das nächste Kapitel (4) handelt von Jesus als dem Wundertäter, ausführlich und mit starker Polemik gegen Leugnung und Abschwächung der Wunderberichte.

Kurz nur, mit Zusammenstellung der entscheidenden Tatsachen, spricht Kap. 5 vom Glauben. Schlatter kann hier auf sein umfangreiches Buch: Der Glaube im Neuen Testament, hinweisen. Erfreulich ist, daß er hier auch in der Anordnung des Stoffes zwischen dem Befunde bei den Synoptikern und bei Johannes scheidet. Denn der Glaube an den Gottessohn, den das vierte Evangelium verkündet, hat doch eine wesentlich andere Klangfarbe als der Glaube an den Gottvater bei den Synoptikern.

Zu großen Fragen führt Kap. 6: Die Frömmigkeit Jesu. Liebe einigt sich mit Gehorsam, vollkommene Gotteserkenntnis tritt hinzu; der Gottesgedanke gibt die Einheit in der Verkündigung Jesu. Im Gebete lebt seine Frömmigkeit, und in der Bewährung durch die Versuchung sieht er einen notwendigen Teil seiner Aufgabe.

Das königliche Ziel Jesu (Kap. 7) ist die Herrschaft Gottes. Diese Herrschaft Gottes ist bei Jesus einerseits von der Gegenwart schärfer getrennt als bei der rabbinischen Schriftgelehrsamkeit, anderseits wieder stärker und deutlicher in die Gegenwart hineingestellt. Die Gegenwart bereitet das Vollkommene erst vor, sie ist aber bereits mit göttlichen Kräften gefüllt. Jesus ist der Messias, der Erfüller der Verheißung, sein königliches Auftreten beginnt mit dem Zeugnis des Täufers, in Galiläa und in Jerusalem beweist sich Jesus als König.

Im engen Anschluß folgt die Darlegung der Gottessohnschaft (Kap. 8). Der königliche Wille Jesu, d. h. sein Christusgedanke, steht in enger Durchdringung mit dem Sohnesbewußtsein. Jesus ist der einzige Sohn, der Ursprung aus Gott und die Gemeinschaft mit ihm ohne Einschränkung hat. Er ist der ewige Sohn, der schon vor dem Beginn seines menschlichen Daseins im Vater Leben und Herrlichkeit gehabt hat. Er ist der Menschensohn, mit der Menschheit verbunden, er ist durch Gott gezeugt und nach Nazareth geführt.

Die Schlußkapitel sprechen von der Aufnahme des Kreuzes in Jesu Ziel (Kap. 9) (Aufklärung der Jünger, aber auch des Volkes Joh. 6), von seiner Weissagung über die Wiederkunft (Kap. 10), vom Ende Jesu (Kap. 11) und von der Ostergeschichte (Kap. 12).

Die Darlegungen des zweiten Bandes, der die Lehre der Apostel bringt, sind auch in der Anordnung sehr stark abhängig von den literarkritischen Anschauungen Schlatters, mit denen er, so weit ich die Literatur übersehe, ziemlich allein steht.

In vier Teilen bringt er seinen Stoff unter: die von den Gefährten Jesu vertretenen Überzeugungen; die Lehre des Paulus; die Mitarbeiter der Apostel; die in der Gemeinde wirksamen Überzeugungen.

Die Gefährten Jesu, die im Neuen Testament zu Worte kommen, und die im wesentlichen, wenn schon nicht chronologisch, eine vorpaulinische Frömmigkeit und Theologie darstellen, sind fünf: Matthäus, die Herrenbrüder Jakobus und Judas, Johannes, der mit Apokalypse, Briefen und Evangelium in Betracht kommt, und Petrus, von dem freilich nur der erste der beiden unter seinem Namen gehenden Briefe echt ist.

Bei Matthäus behandelt Schlatter ausführlicher die Botschaft vom Christus und dann kürzer das Verhältnis des Apostels und Evangelisten zur Heidenkirche.

Bei Jakobus (wie später auch bei Petrus) scheidet Schlatter das von Jesus Empfangene und das von Jakobus neu Erworbene. Die Denkarbeit des Briefes richtet auf die seelischen Vorgänge scharfe Aufmerksamkeit, die religiöse Psychologie wächst (daher die Beschreibung der Sünde, die Unterweisung über den Glauben, die Sünden des Reichtums, das Ziel der Gemeinde). Die Fragen nach dem Verhältnis der Christenschaft zur Judenschaft, nach dem Zusammenhange des Briefes mit der jüdischen Tradition, nach Jakobus und den Evangelien (Matth., Joh.), Jakobus und Paulus finden ihre gesonderte Darstellung.

Kurz ist der Abschnitt über Judas, lang der über Johannes. Die Eigenart der apokalyptischen Weissagung, die Normen des

ersten Briefes und dann ausführlich der Gehalt des vierten Evangeliums, sein Verhältnis zu Matthäus und Paulus wird auseinandergelegt, auch das Thema Johannes und Jesus behandelt. In dem ganzen Abschnitte steht Wertvolles (Christologie, Pneumalehre, Griechisches und Jüdisches bei Johannes) mit kritisch ganz Unmöglichem zusammen. Als Beweis für dies Letzte möchte ich — ein Gegenstück zu den oben aus Feine zitierten Sätzen — ein paar Worte aus Schlatters Urteil zur Frage Johannes und Paulus (und Jesus) anführen: „Ist das, was ihn (nämlich Johannes) mit Paulus eint, das Maß für das Erbe Jesu, an dem beide teilhaben, so ist die Distanz, die zwischen Johannes und Paulus besteht, das Maß für die neuen Erträge der Pauliniſchen Wirksamkeit" (S. 174).

Wie in der Darstellung von Jakobus und Johannes, so wird auch in der Behandlung der petriniſchen Theologie das von Jesus Überkommene, das Neuerworbene und endlich das Verhältnis zu andern gleichzeitigen führenden Größen behandelt.

Der lange Abschnitt über die Lehre des Paulus ist der Teil, den ich mit dem geringsten inneren Widerspruche gelesen habe. Er bringt die pauliniſche Theologie in fünf Kapiteln unter: die vor Paulus stehende Aufgabe (der Apostolat; Paulus als Denker; das Urteil über den Menschen; der Kampf mit den Juden und mit den Griechen); die Gabe des Christus (Rechtfertigung, Befreiung vom Gesetz, Versöhnung, Heiligung, Berufung, Erwählung); die Gegenwart Gottes im Christus (Eintritt in die Menschheit; menschliches Wirken; Wirken des Erhöhten; Gegenwart des Geistes; neue Offenbarung); die Kirche (Glaube; Liebe; Gemeinschaft der Glaubenden); die Bedingungen der pauliniſchen Lehre (Jesus und Paulus; Zusammenhang zwiſchen den Überzeugungen des Paulus und seiner Bekehrung; der Kampf in der Christenheit; Stufen in der Ausbildung der pauliniſchen Lehre).

Der dritte Hauptabschnitt ist überschrieben: Die Mitarbeiter der Apostel. Die Theologie des Markus, dann die des Verfassers der von Lukas benutzten Sonderquelle, die des Lukas selber, der Verfasser von Hebräer und 2 Petrus wird dargeboten.

Um die Darstellung der apostoliſchen Frömmigkeit und Theologie aus der Zerstücklung herauszuführen und das Gemeinsame in Glauben, Sitte, Kultus, Hoffnung herauszuarbeiten, schließt Schlatter mit einer Zusammenfassung der „in der Gemeinde wirksamen Überzeugungen" ab. In etwas gekünstelter Weise wird diese sehr wünschenswerte und nötige Zusammenstellung in die vier Teile gegliedert: Gott der Schöpfer; der Gott Jesu; Gott der Geber des Geistes; Gott der Schöpfer der Gemeinde. Als Themen, die

zur Verhandlung kommen, nenne ich: den Vorsehungsglauben, den Dualismus, die Christologie, den Apostolat, die Sakramente, das Pneuma, die Schrift, die Gemeinde, die Kirche, das Amt, die Eschatologie, Juden- und Heidenmission.

Zum Schlusse möchte ich für die Leser des Schlatterschen Werkes noch bemerken, daß der Verfasser unter dem Titel: Die Theologie des Neuen Testaments und die Dogmatik (Gütersloh 1909) ein Heft hat erscheinen lassen, worin er sich eingehend über den Unterschied von neutestamentlicher Theologie und von Dogmatik ausspricht, auch die Grundsätze entwickelt, nach denen er die biblische Theologie des Neuen Testaments gestaltet wissen will.

Miszelle.

Programm
der Teylerschen Theologischen Gesellschaft zu Haarlem für 1913.

Als neue Preisfrage zur Beantwortung vor 1. Januar 1914 ist ausgeschrieben:

„Was ergibt sich aus Hugo Grotius' Leben und Schriften hinsichtlich seiner religiösen Gedanken und seiner Frömmigkeit?"

Preis 400 Gulden bar oder eine goldene Medaille von gleichem Wert. Die Arbeit darf in deutscher Sprache verfaßt, muß dann aber mit lateinischen Buchstaben geschrieben sein. Kuvert mit Namenszettel versiegelt. Denkspruch außen. Adresse: Fundatiehuis van wijlen den Heer P. Teyler van der Hulst zu Haarlem.

Druck von Friedrich Andreas Perthes, Aktiengesellschaft, Gotha.

3 9015 06529 9342